Librarium



ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ

ЛЕЙБНИЦ

МОНАДОЛОГИЯ



Москва

УДК 122/129
ББК 87.3
Л42

*Перевод с французского В. П. Преображенского,
Ю. П. Бартнева*
Вступительная статья А. В. Маркова

Лейбниц, Готфрид Вильгельм

Л42 Монадология / Г. В. Лейбниц ; [пер. с фр. В. П. Преображенского, Ю. П. Бартнева; вступит. ст. А. В. Маркова]. — М. : РИПОЛ классик, 2020. — 200 с. — (Librarium).

ISBN 978-5-386-10561-7

Готфрид Вильгельм Лейбниц — великий философ и систематизатор научного знания, поставивший вопрос о сложной связи познания, интуиции и воли. Лейбниц доказал важность проницательности для выдвижения гипотез, сложную структуру сознания и необходимость новых наук для взаимопонимания человечества. Лейбниц первым обосновал технологии как часть общечеловеческого опыта и научил созерцанию сложных интеллектуальных процессов многие поколения философов. В сборнике представлены труды Лейбница, с которых лучше всего начинать изучение его философии.

УДК 122/129
ББК 87.3

ISBN 978-5-386-10561-7

Власть небывалой щедрости: складки и апологии Лейбница

Готфрид Вильгельм Лейбниц был, наверное, самым универсальным умом за всю историю Европы: один список наук, которыми он занимался, займёт десяток строк. Но Лейбниц был и главным воспитателем новой Европы — не в том лишь смысле, что учил правильному мышлению, — он научил европейцев быть европейцами: не только следовать готовым образцам, но и создавать собственную классику. Писал он на общеевропейских языках, латыни и французском, при этом признан основателем немецкой классической философии.

Чтобы понять философское дело Лейбница, надо прежде всего сказать о научной ситуации XVII столетия. XVII век часто называют эпохой научной революции: наука превращается из области частных занятий в важнейший фак-

тор развития цивилизации. Она перестаёт быть тактически значимой эрудицией, наставлением правителям и мастерам, и становится основой работы больших государственных и экономических механизмов. Научное знание уже не предмет коллекционерской гордости или литературного вдохновения, но инструкция по запуску больших машин смысла, государств и сообществ нового типа, образец сотрудничества разных исследователей, все время проблематизирующих реальность и находящих самые удачные инструменты для ее совершенствования. В XVII в. действительно возникли независимые естественнонаучные общества, прежде всего открытое в 1660 г. Лондонское королевское общество с его «куратором» Гуком, появились первые научные журналы, а ученых стали объединять не столько университеты, сколько «республика писем» — свободный обмен идеями. Но если приглядеться к этой эпохе, то судьба науки окажется сложнее, чем мы предполагали на первый взгляд.

Когда французский учёный русского происхождения Александр Койре впервые заговорил

о научной революции, отчасти искупившей грехи Тридцатилетней войны, в наполовину разоренном кризисом между двумя мировыми войнами Париже, он имел в виду рационализм новой науки, который выступает не только как принцип исследования, но и как принцип организации. Учёный — это не только тот, кто умеет изобретать новые агрегаты или поражать современников неожиданными мыслями; это организатор лабораторий, исследовательских групп, создатель полностью обоснованных программ экспериментов. Но в схеме Койре есть одно упущение: нельзя организовать даже самую совершенную лабораторию, не заслужив прежде доверие современников. Мысль Койре слишком равнялась на науку в посленаполеоновской Франции, организованную волевым усилием сверху, и поэтому он не видел, что кроме организаторского таланта, время требовало от ученых щедрости, доброжелательности и настоящей праведности.

Научная революция была косвенно вызвана бурным расширением состава наук. Освоение новых континентов и новые формы поли-

тической жизни, такие как абсолютистская монархия, потребовали создания множества новых наук, никак не вписывавшихся в программы университетов средневекового типа. В университетах изучали теологию, философию, юриспруденцию и медицину, изучению этих важнейших наук предшествовал курс семи свободных искусств — и все. А в XVII в. появляются такие науки, например, как кофеведение, для изучения замечательного плода нового света, или камералистика, наука поведения при дворе монарха. Могли создаваться науки о приливах, о парусах, о жизни и повадках обезьян, о написании заголовков трактатов и о множестве невероятных по звучанию, но более чем вероятных по месту в новом жизненном мире предметов. Такая ситуация напоминает нашу недавнюю историю, когда новых наук — вроде менеджмента, маркетинга, рекламы или инноватики — в университетах стало не меньше, чем классических. Поэтому научная революция требовала не рационализма вообще, а умения щедро и разумно распорядиться достижениями этих многочислен-

ных новых наук, найти в каждой из них то зерно, которое будет способствовать общему прогрессу знания.

Лейбниц предназначался к нахождению и просчитыванию этих зёрен с самого своего рождения. Огромный математический ум, моделировавший любые процессы с любой степенью вторжения вероятности и отклонения от начального замысла, только и смог раскрыть, что могут сделать эти новые науки вместе. Они покажут, как срабатывают технические устройства и как они должны стать более точными, постоянно настаивая на верности измерений и попаданий. Математик, юрист, философ и эрудит в одном лице, Лейбниц властной рукой направил науки к неведомым им целям, чтобы они по пути раскрыли собственную власть над материей.

Лейбниц родился 1 июля 1646 г., его отец был профессором нравственной философии, и мать была из профессорской семьи. Наша культурная память сразу подсказывает нам образ интеллигента, выросшего среди книг — но этот образ скорее сбивает с толку, чем прояс-

няет дело. Интеллигент в российском понимании выстраивает свою биографию сам, черпая из книг все новое подкрепление своей жизненной позиции и вдохновляется на раскрытие ее как творческой; где интеллигент, там жизнетворчество. Интеллектуал, как Лейбниц, легко переходит от книг к наблюдениям, ему интересны не книги сами по себе, а тот опыт чтения, который создали его родители и который создаёт он сам. Он соревнуется с рекордами понимания, установленными родителями, и с немалым удовольствием добивается большего. Впечатляли его в детстве античные историки и поэты, но не столько призывами к подвигам, сколько умением выстраивать масштабы событий, давать воодушевляющую картину происходящего, которую можно дополнить множеством новых текстов; и уже в детстве Лейбниц сочинял латинские поэмы по праздничным поводам. Восторг перед деяниями сменился восторженным созданием ситуаций.

В школьные годы он точно так же решил сочинить новые области логики: он определил,

что можно выводить не только одно понятие из другого, но и одно суждение из другого — ведь понятия только указывают на ситуации, а суждения эти ситуации объемлют. Например, мы выводим прошлое и будущее из понятия времени, так почему нельзя вывести отношение войны и мира из понятия политики или рост и расцвет из понятия природы? Школьные учителя Лейбница не поняли его дерзости, но потом ее очень хорошо поняли коллеги.

Французский постмодернистский философ Жиль Делёз нашёл очень удачный образ для философии Лейбница — «складка», pli, что мы узнаем в слове «ре-пли-ка»: усложнение формы высказывания, позволяющее развернуть все мироздание как единую ткань продолжающегося разговора. А русский философ В.В. Бибихин очень точно заметил, что Лейбниц вовсе не был технократом; наоборот, он хотел, чтобы техника была не протезом человеческого тела, а вызовом этому телу, испытанием, раскрывающим новые горизонты чувства и вдохновения.

В университете Лейбниц учился у Эрхарда Вейгеля, математика и создателя первого умного дома: Вейгель продумал освещение, водоснабжение и отопление в доме, поставив математические расчеты на службу физике. Вероятно, этот дом вдохновил Лейбница на создание дифференциального исчисления, исследования, как функция достигает своего предела, как предела достигает удобство полностью рассчитанного дома. Но из университетских предметов больше всего Лейбниц увлёкся юриспруденцией, которая позволяла ему прикоснуться руками и к юридическому тексту, и к юридическому делу, проверяя на прочность речевую ткань и нить исторической судьбы.

Первый трактат Лейбница, вышедший в 1663 г., был посвящён принципу индивидуации: причине, по которой мы можем утверждать бытие индивидуальных объектов, не сводя их к ухудшенным или улучшенным реализациям готовых идей. После защиты юридической диссертации Лейбниц жил в Нюрнберге, где вступил в орден розенкрейцеров — мистиков,

занимавшихся по преимуществу алхимией, понятой как метафора духовного роста человека: выращивая кристаллы, они думали, что созидают собственную душу особым образом. Лейбниц принимал участие во всех научных опытах этого тайного кружка, но весьма быстро перерос их тайны: уж слишком скудным оказывался конечный результат, басня вместо поэмы, моральная аллегория вместо широты бытия. Лейбниц увлекся совсем другим занятием — математической комбинаторикой, и в 1666 г., в двадцатилетнем возрасте, издал трактат об исчислении понятий. Каждое понятие он рассматривал как сумму некоторых величин, например, понятие высоты можно было трактовать как вертикаль с определенным возрастанием числа, а понятие жизни — как преумножение, воспроизводящее свою подлинность. Лейбниц думал о том, как можно будет с помощью машин производить все необходимые слова, сочетание которых и даст всему человечеству правильные знания.

Десять лет после этого философ служил при дворе майнцкого курфюрста, исполняя много-

численные дипломатические миссии. В Париже молодой дипломат склонял всесильного Людовика XIV к войне с Египтом, тем он думал отвести военную опасность от Германии. При этом он утверждал, что Египет — ключ к власти над всем ближним Востоком и всей Африкой, и кто хочет распространять свою власть вширь, тот должен завоевать Египет, а не какую-то еще страну. Египет манил многих интеллектуалов того времени: например, иезуит Афанасий Кирхер, другой универсальный гений эпохи, также как и Лейбниц стремившийся создать единый для всего человечества язык на основе соединения формальной логики с принципами китайской письменности, видел в Египте источник всей культурной образности человечества. Именно Египет, совместивший слово и изображение, считал Кирхер, и создал вообще воображение и образное мышление, научил религиозным и социальным ритуалам. Лейбниц видел в Египте не только источник образов, но и источник разных форм хозяйства, первую площадку стратегического мышления. Лейбниц обещал Людовику XIV славу

нового Цезаря, но король вполне довольствовался своей славой и даже не стал слушать доклад дипломата. Потом, когда турки осадили в 1683 г. Вену, Лейбниц выпустил памфлет «Христианнейший Марс», где обвинил пожилого короля в том, что он косвенно поддерживает турок, а при этом требует себе привилегий христианского государя, причем главного христианского государя. Месть Вольтера Лейбницу за месть Лейбница королю, осмеяние его философии как оптимистической была несправедлива — в политике Лейбниц не принимает оптимизм вообще, видя в нем лицемерие, будто бы все исторические события служат какой-то лучшей цели. Вопреки расхожему мнению, Лейбниц не был оптимистом в банальном смысле этого слова: если он говорил об этом мире как о лучшем из возможных, он имел в виду не то, что нельзя было бы мысленно улучшить этот мир, а что улучшение этого мира, не ставшее сразу действительностью, покажет себя худшим лицемерием.

Главное впечатление дипломатических лет Лейбница — микроскоп Левенгука, который

он увидел в Голландии. Возможность наблюдать за постоянным движением и изменением уже не просто как явлением, но как самой сутью жизни, окончательно утвердила его философскую позицию: нужно не делить мир на сущности и явления, но смотреть, как явления существуют с самого начала и как они вызревают в обособленные сущности.

Членом Лондонского королевского общества Лейбниц стал в 1673 г. благодаря изобретению арифмометра с подвижной кареткой. Этот арифмометр, в отличие от прежней машины Блеза Паскаля, умел производить не только арифметические, но и алгебраические действия. Воображение Лейбница при этом шло дальше его механики: он думал о вычислении бесконечно малых и бесконечно больших величин, как если сделать арифмометр бессчетно протяженным. Протяженность для Лейбница была не просто свойством природы, как для Декарта, а свойством ума, способного найти себе место даже тогда, когда он увлечен бесконечным.

Лейбниц обосновал математический анализ, но его ждала еще одна карьера — карьера

историка. После смерти майнцкого курфюрста Иоганна Кристиана фон Бойнебурга он поступил на службу к герцогу Эрнесту-Августу Брауншвейг-Люнебургскому в Ганновер, где также работал дипломатом, но должен был писать и историю той ганноверской династии, которой служил. Герцог поторапливал его как мог, не считаясь со множеством других интересов философа. Лейбниц начал историю с глубокой древности, соединяя в одной книге археологические разыскания, генеалогию поколений и изучение аристократических обычаев далекого прошлого. При этом он ежедневно писал письма, иногда до двух десятков в день, излагая коллегам по всей Европе, например, Ньютону, сопернику в открытии математического анализа, свои многочисленные открытия, и получая новейшие сведения из области всех наук.

В 1682 г. Лейбниц создает свой научный журнал, Acta Eruditorum, что можно перевести как «Записки образованных людей» или «Решения ученых мужей». В этом журнале он и главный редактор, и главный автор: при этом

он систематически публикует рецензии на книги из всех областей знания. В Ганновере Лейбниц возобновил занятия химией, думая о военных нуждах своего нового отечества. Продолжал он и свои китайские штудии, решив уже не только язык, но и саму математику переделать по образцу китайской письменности — развитие понятий о функциях, двоичная система счисления и таблицы формул были отчасти результатом наблюдений над китайской культурой. В 1700 г. Лейбниц открывает Берлинскую академию наук — хотя образцами для нее были итальянские академии (по сути ритуализованные научные кружки), Французская академия, собрание советников при дворе, и Лондонское королевское общество, ее особенностью было самофинансирование. Академия наук получила монополию на издание календарей, завела свой ботанический сад для продажи лекарственных растений, свою обсерваторию, сдавала здания в аренду, и в результате продолжала развиваться, несмотря на то, что правители Пруссии ценили ее лишь на словах, не сопровождая звучность слов звоном монет.

Лейбница всегда чтили в России. Он был славянином, из лужичан, его фамилия исконно звучала как Лубенец; так и его друг, изобретатель больших зажигательных стекол и белого фарфора Эренфрид Вальтер фон Чирнхаус был лужичанином, Черноусом. Лейбниц был советником Петра I, вдохновившим создание Академии наук. Петру I он даже подарил один из своих арифмометров. Он, как и Чирнхаус-Черноус, был учителем Христиана фон Вольфа, систематизатора наследия Лейбница и учителя Ломоносова, и тем самым и духовным дедушкой русской науки. Дух Лейбница сопровождал русскую мысль и дальше: сама идея положительной философии, развитая русским идеализмом, философии, которая должна преобразовывать жизнь, становясь центральным для нее духовным опытом, больше всего напоминает о Лейбнице, для кого ум и все вещи ума постоянно находятся в становлении.

В русской мысли всегда были популярны темы духовной эволюции природы и общества, победы духа над косностью материи, мистиче-

ского индивидуализма и «творческой личности» — хотя эти темы развивались под влиянием позднейшего немецкого идеализма, Шеллинга и Гегеля, но общий их контур в самой Германии восходит к Лейбницу. Были в русской философии и откровенные его последователи, например, Л.М. Лопатин и Г.И. Челпанов, с опорой на Лейбница критически переосмыслившие психологию и логику, и отчасти крупнейший религиозный философ С.Л. Франк, считавший, что Лейбниц первый обдумал внутренний опыт человека в его радикальном отличии от любого другого опыта. Б.Л. Пастернак делал в студенческие годы в Марбурге доклад о методе исчисления бесконечно малых у Лейбница, и кратчайший пересказ философии Лейбница мы находим в «Докторе Живаго»:

> «Все движения на свете в отдельности были рассчитанно-трезвы, а в общей сложности безотчетно пьяны общим потоком жизни, который объединял их. Люди трудились и хлопотали, приводимые в движение механизмом собствен-

ных забот. Но механизмы не действовали бы, если бы главным их регулятором не было чувство высшей и краеугольной беззаботности. Эту беззаботность придавало ощущение связности человеческих существований, уверенность в их переходе одно в другое, чувство счастья по поводу того, что все происходящее совершается не только на земле, в которую закапывают мертвых, а еще в чем-то другом, в том, что одни называют Царством Божиим, а другие историей, а третьи еще как-нибудь.»

Именно так в мире Лейбница есть скучная механика причинности, тавтология величин, но есть разумность каждого индивида, чудесно совпадающая со счастливой разумностью сотворенной Богом вселенной.

Умер Лейбниц в 1716 г., в почти полном одиночестве: учеников у него было мало, а многочисленные коллеги, жившие во всех концах Европы, слишком поздно узнали о его скоропостижной смерти: Лейбниц до последнего на-

деялся выздороветь благодаря интенсивному приему лекарств по схеме, которую знал только он сам. Смерть оказалась сильнее его разума, но не сильнее многочисленных научных открытий, которыми он так щедро делился с современниками.

Хотя иногда Лейбница и порицают за то, что он бранился с Ньютоном за право считаться отцом математического анализа, и в результате только дискредитировал свои открытия в математике суетливым соперничеством, тем не менее всем очевидно, что Лейбниц не совершил ни одного открытия, о котором бы не договорил полностью, по всем пунктам. Слишком много ученых, которые не доводят до конца свои интуиции, так как их зовут новые горизонты, и они оставляют своим ученикам обосновывать и развивать сделанное ими. Лейбниц умел справляться с делом без адептов, показывая, что критическая мысль основательна тогда, когда не боится себя и не оглядывается на новые неотложные нужды научного знания, а устремляется к коллегам в написанном за одно утро письме.

Если совсем кратко излагать философию Лейбница, она выглядит так. Нельзя считать субстанцией совокупность свойств, даже самых приятных и приемлемых для нас, поскольку каждое такое свойство лишь увеличивает неуместность и инертность вещи. Настоящая субстанция мыслит, и мыслит интенсивно с одной лишь целью, помыслить и себя, осчастливив себя подарком собственного открывшегося всему миру существованию. Если чувство открыто миру в переносном смысле, просто всего лишь воспринимая какие-то его аспекты, то ум открыт миру в буквальном смысле. Этот ум — монада (буквально: единица), которых бессчетно много, как бессчетно много было бы окон, если бы они, открывшись друг в друга, одновременно мыслили себя как окна для всех возможных окон. Монада не изобретает чужое бытие и не захватывает в плен своих мимолетных желаний не принадлежащие ей представления, но только разрешает иногда считаться с ней. Все монады различны, как различны на стадионе болельщики, каждый из которых видит поле под

несколько иным углом: только если болельщики объединены коллективными ценностями, то монада слишком хорошо знает, сколь она драгоценна. Поэтому нет двух одинаковых монад: каждая оказалась в другом положении ко всем вещам, чем любая прочая монада, а значит, начав действовать, она всё уже сразу выболтает вещам о своей инаковости. Зло возникает только от того, что человек не хочет начинать действовать: лень и страх охватывают его там, где он мог бы больше полюбить действительность собственных открытий. Бог, как аспект всех аспектов, только и может благословить вещи быть вместе, так что благодаря Богу они могут поделиться друг с другом не только своим местом, но и своим содержанием. Бог запускает тем самым мысль вообще, и так выводит вещи в бытие — творит мир. Это творение не имеет временной привязки, потому что само время — только одна из форм созерцания событий, которую человек просто разглядел на расстоянии вытянутой руки, забыв обратиться к дальнейшему своему счастью.

Без Лейбница не было бы крупнейших достижений философии XX века. Так, Витгенштейн, обосновавший бытие и познание как «смену аспекта», явно вдохновлялся способностью монад уже быть в каком-то аспекте еще прежде чем они начнут мыслить, с тем лишь отличием, что Витгенштейн мыслит не отношения субъекта и объекта, а отношение очевидности и языка. Хайдеггер, также бранивший Лейбница за то, что тот не выходит за рамки противопоставления субъекта и объекта, воздавал должное поиску философом сущности истины, а не только ее проявлений или гарантий. Постмодернистская философия ценит в Лейбнице исследователя языка как области вариативных моделей бытия, а не просто области отсылок к вещам. Новейшие направления в философии, такие как спекулятивный реализм, возрождают учение о монадах, с той лишь разницей, что приписывают им не только самостоятельное бытие, но и самостоятельное познание. Так Лейбниц остается нашим вечным спутником, который вдруг объяснит нам мир в самый подходящий момент,

который раньше казался нам самым неподходящим. В этом, и только в этом оптимизм Лейбница.

В заключение поблагодарю своих многочисленных владимирских, нижегородских и пермских друзей, всегда вдохновляющих на такие рассказы.

Александр Марков
Проф. РГГУ и ВлГУ
29 ноября 2017 г., Пермь,
1 декабря 2017 г., Москва.

Готфрид Вильгельм Лейбниц

МОНАДОЛОГИЯ
(сборник)

СВИДЕТЕЛЬСТВО ПРИРОДЫ ПРОТИВ АТЕИСТОВ

ЧАСТЬ I

Телесные явления не могут быть объяснены без бестелесного начала, т. е. Бога

Человек божественного ума Фрэнсис Бэкон Веруламский справедливо заметил, что философия, если отведать ее слегка, уводит от Бога, если же глубоко зачерпнуть ее — приводит к нему. Это мы видим в нынешний век, столь же обильный знанием, как и нечестием. Блестящие успехи математических наук и попытка проникнуть путем химии и анатомии в недра вещей показали, что весьма многие явления можно объяснить, так сказать, механически из

фигуры и движения тела, между тем как древние прибегали в этом случае либо к создателю, либо к каким-то бестелесным формам. И вот некоторые проницательные люди стали делать попытки объяснить существование явлений природы, или феноменов, наблюдаемых в телах, без допущения Бога и не принимая его в расчет. Вскоре, после некоторых успехов (разумеется, пока дело не дошло еще до первоначал и оснований), они, как бы на радостях от своей удачи, поспешили объявить, что не могут объяснить естественным путем ни Бога, ни бессмертия души, но что вера в эти вещи обязана своим происхождением гражданским установлениям или историческому преданию; так думал остроумный Гоббс, который за свои открытия заслуживал бы того, чтобы здесь умолчать о нем, если бы я не считал нужным прямо выступить против его авторитета, который может произвести дурное действие. Другие, к сожалению, пошли еще дальше и, усомнившись уже в авторитете Св. Писания, в исторической истине и историческом предании, пустили в ход совершенно открытый атеизм.

Но мне показалось в высшей степени недостойным, чтобы ум (animum) наш был вводим в заблуждение своим собственным светом, т. е. философией. Поэтому я сам стал предаваться исследованию вещей и с тем большим усердием, что мне тяжело было чувствовать, как эти ухищрения новых философов отторгали от меня величайшее благо жизни, именно уверенность в вечном существовании после смерти и надежду на то, что благость Божия снизойдет некогда на добрых и невинных.

Итак, отбросив предрассудки и отложив в сторону Св. Писание и исторические свидетельства, я обращаюсь к мысленному рассечению тел, чтобы посмотреть, нельзя ли без допущения бестелесной причины дать объяснение тому, что является в телах нашим чувствам.

И прежде всего я охотно соглашаюсь с нынешними философами, воскресившими Демокрита и Эпикура (их Роберт Бойль весьма удачно называет корпускулярными философами), как то: с Галилеем, Бэконом, Гассенди, Декартом, Гоббсом, Дигби — в том, что при объяснении телесных явлений не следует без

нужды прибегать ни к Богу, ни к какой-либо другой бестелесной вещи, форме или свойству (не стоит впутывать Бога, если предмет его недостоин) и что все, насколько возможно, следует выводить из природы тела и его первичных свойств — величины, фигуры и движения.

Но что, если я докажу, что в природе тела нельзя найти начала даже этих первичных свойств? Тогда, надеюсь, наши натуралисты признают, что тела сами по себе, без бестелесного начала, существовать не могут. А докажу я это совершенно ясно и просто.

А именно если эти свойства нельзя будет вывести из определения тела, то очевидно, что они не могут существовать в телах, взятых сами по себе. Ибо основание всякого состояния должно быть выводимо или из самой вещи, или из чего-нибудь внешнего. Определение же тела состоит в том, чтобы существовать в пространстве. И все люди называют телом то, что они находят в каком-либо пространстве, и, наоборот, все, что есть тело, они находят в некотором пространстве. Определение это состоит из

двух терминов: пространства и существования в нем.

Из термина «пространство» вытекает в теле величина и фигура. Ибо тело всегда имеет ту же величину и фигуру, как пространство, которое оно наполняет. Но здесь остается неясным, почему оно наполняет именно такой-то величины и такое-то пространство, а именно почему, например, оно имеет 3 фута, а не 2, почему оно имеет квадратную форму, а не круглую. Из природы тел это объяснено быть не может, так как одна и та же материя безразлична в какой угодно фигуре, все равно, круглой или квадратной. Следовательно, раз мы не желаем прибегать к бестелесной причине, на это может быть только два ответа: либо данное тело было квадратным от вечности, либо оно сделалось квадратным от столкновения с другим телом. Если мы скажем, что оно от вечности было квадратным, то этим мы не дадим никакого объяснения, ибо почему же оно не могло быть от вечности сферическим? Ведь нельзя себе представить, чтобы вечность могла быть причиной какой бы то ни было вещи.

Если же мы скажем, что оно сделалось квадратным вследствие движения другого тела, то остается вопрос, почему от этого движения оно получило именно такую, а не иную фигуру. Если опять объяснять это движением другого тела и так до бесконечности, то все эти ответы через всю бесконечность будут влечь за собой все новые и новые вопросы, и окажется, что никогда не истощится почва для того, чтобы искать основания оснований, и, значит, никогда не будет дано полное объяснение. Очевидно, следовательно, что из природы тел их определенная величина или фигура выведена быть не может.

Мы сказали, что определение тела имеет две части: «пространство» и «существование в нем»; но из термина «пространство» вытекает некоторая, но неопределенная величина и фигура. К термину же «существование в том пространстве» относится движение, ибо тело, начиная существовать в другом, чем прежде, пространстве, тем самым приходит в движение. Но если более тщательно рассмотреть дело, то окажется, что хотя из природы тела и вы-

текает способность к движению, но само движение не вытекает. Именно в силу того самого, что данное тело находится в этом пространстве, оно может находиться и в другом, равном и подобном первому, т. е. может двигаться; в самом деле, быть в состоянии находиться в другом пространстве, чем прежде, — значит иметь способность переменять пространство, а иметь способность переменять пространство — значит иметь способность двигаться, ибо движение есть перемена пространства. Но действительное движение из существования в пространстве не вытекает, и скорее из тела, предоставленного самому себе, вытекает противоположное движению, именно сохранение в том же пространстве, или покой. Таким образом, в телах, предоставленных самим себе, нельзя найти основания движению. И тщетна уловка тех, которые так объясняют движение: всякое тело либо двигалось от вечности, либо движется другим телом, смежным и находящимся в движении. Именно если они скажут, что данное тело от вечности находилось в движении, то непонятно, почему же не могло оно

от вечности находиться в покое, ибо нельзя себе представить, чтобы время, даже бесконечное, могло быть причиной движения. Если же они скажут, что данное тело движется другим смежным движущимся телом, а это последнее — третьим и так до бесконечности, то от этого нисколько не станет яснее, почему движется первое тело, второе, третье и вообще какое бы то ни было, пока не будет объяснено, почему движется [10] последующее, от которого получают свое движение все предыдущие. Ведь заключение до тех пор остается необоснованным, пока не указаны основания всех оснований, особенно если, как в данном случае, тот же самый вопрос остается во всей силе до самого конца.

Таким образом, полагаю, мною вполне доказано, что определенная фигура и величина, а также и движение вообще не могут заключаться в телах, взятых сами по себе. Я уже и не буду говорить здесь (так как это требует более глубокого исследования), что до сих пор никем еще не объяснена из природы самих тел причина их связного состава (consistentia).

От свя́зного же состава тел происходит: 1) что большое тело не уступает своего места малому при столкновении с ним; 2) что тела или части тела взаимно сцепляются друг с другом, откуда и происходят те осязаемые свойства тел, которые обыкновенно называются вторичными, как то: твердое и жидкое их состояние, жесткость, мягкость, гладкость, шероховатость, упругость, хрупкость, рассыпчатость, тягучесть, ковкость, плавкость; 3) что твердое тело при столкновении с другим, не уступающим ему места, отражается от него. Короче говоря, от связности тел происходит их непроницаемость, сцепление и отражение (reflexio). И вот, если кто-нибудь объяснит мне причину этих свойств из фигуры, величины и движения материи, я с удовольствием признаю его великим философом. Здесь, по-видимому, возможно только одно объяснение, именно: тело потому сопротивляется толкающему его телу и отражает его, что его частицы на поверхности незаметно движутся навстречу другому телу. Но предположим, что толкающее тело наносит удар не по той линии, по которой

его встретят частицы тела, которому предстоит испытать толчок, а по какой-нибудь другой, например по косвенной; от этого тотчас же должно прекратиться противодействие, сопротивление, отражение в противоречие тому, что оказывается на опыте. Сцепление же вовсе не может быть объяснено из противодействия и вообще из движения. Если я, например, толкаю кусок бумаги, то часть, которую я толкаю, уступает, и, значит, здесь не может быть никакого противодействия или сопротивляющегося движения. Но часть эта уступает не одна, а влечет вместе с тем за собой и прилегающие к ней остальные части. Конечно, нельзя отказать в доле истины и основания тому, что утверждали в древности Демокрит, Эпикур и Лукреций, а в недавнее время — последователи их Пьер Гассенди и Жан-Хризостом Маньян, а именно что естественной причиной сцепления в телах служат некоторые сцепляющиеся одна за другую фигуры, как то: крючки, багорчики, колечки, фигурки с разными выступающими частями и вообще все искривления и изгибы твердых тел, захватывающие друг друга.

Но ведь все эти цепкие орудия сами должны быть плотными и крепкими, чтобы выполнять свое назначение и сдерживать вместе части тел. Однако же откуда в них самих прочность? Не предположить ли крючки у крючков и так до бесконечности? Но если есть основание для сомнения в первом случае, то оно будет и во втором, и в третьем, и так без конца. На эти затруднения у тех остроумнейших философов не оставалось другого ответа, кроме того, чтобы предположить в последнем составе тел некоторые неделимые тельца, которые они называют атомами и которые разнообразными сочетаниями своих разнообразных фигур производят различные качества чувственно познаваемых тел. Но и в этих последних тельцах решительно неоткуда взяться сцеплению и неделимости.

Правда, древние дали некоторое объяснение этому, но настолько нелепое, что новейшие (recentiores) философы его устыдились. Именно, они говорили, что части атомов потому сцеплены друг с другом, что между ними нет пустоты; откуда следует, что все тела, раз прикоснувшиеся друг к другу, должны нераздельно

сцепиться наподобие атомов, потому что при всяком прикосновении тела к телу между ними не бывает пустоты. Но нет ничего более нелепого и более противоречащего опыту, чем это постоянное сцепление. Итак, для объяснения атомов правильным будет прибегнуть в конце концов к Богу, который дает прочность этим последним основам вещей. И я удивляюсь, что ни Гассенди, ни кто-либо другой из проницательных философов нашего времени не обратил внимания на этот замечательный случай доказать бытие Божие. Ведь очевидно, что в последнем составе тел природа не может обойтись без помощи Бога.

Мы доказали, что тела могут иметь определенную фигуру и величину, а также и движение только при предположении бестелесного Существа. Легко видеть, что это бестелесное Существо (Ens) едино для всех ввиду всеобщей взаимной гармонии, особенно когда тела получают движение не каждое порознь от своего собственного бестелесного Существа, но взаимно друг от друга. Но почему это бестелесное Существо избрало именно такую, а не иную ве-

личину, фигуру и движение, это можно объяснить лишь в том случае, если Оно разумно, мудро ввиду красоты вещей и всемогуще ввиду повиновения их его мановению. Такое бестелесное Существо и будет Умом (Mens), управляющим всем Миром (Mundus), т. е. Богом.

ЧАСТЬ II

Доказательство бессмертия человеческой души посредством непрерывного сорита

Душа человеческая есть существо, некоторое действие которого состоит в мышлении.

Если некоторое действие какого-либо существа есть мышление, то некоторое действие этого существа есть вещь, непосредственно сознаваемая (sensibilis) без представления (imaginatione) частей.

В самом деле, мышление есть вещь: 1) непосредственно сознаваемая; так как душа, когда сознает себя мыслящею, непосредствен-

но предстоит сама себе; 2) мышление есть вещь, сознаваемая без представления частей. Это ясно из опыта. Ибо мышление есть то самое неуловимое нечто, которое мы сознаем (sentimus), когда сознаем себя мыслящими. Когда, например, мы сознаем, что думали о Тиции, мы сознаем не только то, что имели в своем уме (animo) образ Тиция (конечно, имеющий части), ибо этого недостаточно еще для мышления: ведь мы имеем образы в уме даже тогда, когда не думаем о них, но сознаем сверх того, что осознали (cogitasse) этот образ Тиция; и вот в представлении-то этого самого сознания мы и не замечаем никаких частей.

Если некоторое действие какого-либо существа есть вещь, непосредственно сознаваемая без представления частей, то некоторое его действие есть вещь без частей.

Ибо, каковым что-нибудь непосредственно сознается, таковым оно и существует в действительности: причина заблуждения заключается в среде, так как если бы причиною заблуждения был объект сознания, то он всегда созна-

вался бы ложно, а если бы ею был субъект, он всегда бы сознавался ложно.

Если некоторое действие какого-нибудь предмета есть вещь без частей, то некоторое действие этого предмета не есть движение.

Ибо всякое движение имеет части, по доказательству Аристотеля и всеобщему признанию.

Если некоторое действие какого-либо предмета не есть движение, то этот предмет не есть тело.

Ибо всякое действие тела есть движение. В самом деле, всякое действие вещи есть изменение ее сущности; сущность же тела состоит в том, чтобы существовать в пространстве, а изменение существования в пространстве есть движение. Итак, всякое действие тела есть движение.

Что не есть тело, то не существует в пространстве.

Ибо определение тела состоит в том, чтобы существовать в пространстве.

Что не существует в пространстве, то не способно к движению.

Ибо движение есть перемена пространства.

Что не способно к движению, то недоступно распадению.

Ибо распадение есть движение в частях.

Что недоступно распадению, то неразрушимо.

Ибо разрушение есть внутреннее распадение.

Все неразрушимое бессмертно.

Ибо смерть есть разрушение живого существа, или распадение его механизма, посредством которого оно является двигающим само себя.

Следовательно, душа человеческая бессмертна, что и требовалось доказать.

О ГЛУБИННОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ ВЕЩЕЙ

Кроме мира или собрания (aggregatum) конечных вещей есть некое Единое Существо, правящее ими (Unum Dominans) не только так, как моя душа во мне, или, точнее, мое «я» в моем теле, но и в гораздо более высоком смысле. Это Единое Существо, владыка Универсума, не только управляет миром, но и создает его и устрояет; оно выше мира и, так сказать, сверхмира и в силу именно этого составляет последнюю причину вещей. Ибо нельзя найти достаточного основания существования ни в какой-либо отдельной вещи, ни в собрании их, или совокупности (series). Предположим, что существует одна вечная книга основных начал геометрии и что другие представляли бы последовательный ряд списков с нее; очевидно, что хо-

тя любую данную книгу можно было бы возвести к предшествующей, которая служила для нее образцом, однако, сколько бы мы книг ни брали, восходя от последующих к предыдущим, мы никогда не дойдем до полного и совершенного объяснения данной книги, ибо у нас всегда будет оставаться вопрос, почему существовали от века такие книги, т. е. почему именно эти книги и именно так написанные.

Но что справедливо в отношении книг, то верно и в отношении различных состояний мира; несмотря на известные законы превращений, каждое следующее состояние есть в некотором роде только копия с предыдущего, и, к какому бы предшествующему состоянию мы ни восходили, мы никогда не найдем в нем совершенного объяснения, т. е. основания, почему существует известный мир и почему именно этот мир, а не иной.

Можно предполагать сколь угодно вечное существование мира; но так как мы предполагаем в нем только последовательный ряд состояний и ни в одном из них не заключается достаточного его основания, да и какое угодно

количество миров нисколько не поможет объяснить его, то очевидно, что основания мира надо искать вне мира. Ибо понятно, что и вечные вещи, если они и не имеют причины, имеют все-таки некоторое основание: в неизменных вещах это сама необходимость или сущность их; в ряде же изменяющихся вещей, предполагая, что они вечно сменяют друг друга, это основание будет заключаться (как мы увидим далее) в преобладании склонностей, где основания не принуждают абсолютной, или метафизической, необходимостью (что предполагало бы обратное), но склоняют. Отсюда, очевидно, следует, что, даже предполагая вечность мира, нельзя избегнуть последнего сверхмирового основания вещей, т. е. Бога.

Таким образом, основания мира заключаются в чем-то внемировом, отличном от связи состояний или ряда вещей, совокупность которых образует мир. Поэтому от необходимости физической, или гипотетической, которая определяет последующее состояние мира в зависимости от предшествующего, следует перейти к тому, что имело бы абсолютную, или ме-

тафизическую, необходимость, которая не допускала бы дальнейшего объяснения. В самом деле, действительный мир необходим лишь физически, или гипотетически, а не абсолютно, или метафизически. Действительно, раз он есть то, что он есть, то и вещи должны быть такими, как они существуют. Но как последняя причина должна заключаться в чем-нибудь обладающем метафизической необходимостью и как основание существования может проистекать только из чего-то существующего, то должно существовать Единое Существо, обладающее метафизической необходимостью, или такое, сущность которого есть существование; и, следовательно, существует нечто отличное от множественности существ, или мира, который, как мы признали и доказали, не заключает в себе метафизической необходимости.

Но чтобы показать несколько яснее, каким образом из вечных, или существенных, и метафизических истин проистекают истины временные, случайные, или физические, мы должны признать, что уже в силу того, что существует нечто, а не ничто, в вещах возможных, т. е.

в самой возможности или сущности, есть требование (exigentia) существования, как бы некоторое притязание на существование; одним словом, сущность сама по себе стремится к существованию. Из чего следует, что все возможные, т. е. выражающие сущность или возможную реальность, вещи с одинаковым правом стремятся к существованию, смотря по количеству их реальной сущности или по степени совершенства, которое они заключают в себе, ибо совершенство есть не что иное, как количество сущности.

Отсюда вполне очевидно, что среди бесконечных сочетаний возможных вещей и возможных рядов существует одно, в котором приведено к бытию наибольшее количество сущности или возможности. И действительно, в вещах всегда существует некоторое определяющее начало, основывающееся на принципе наибольшего и наименьшего или на том, чтобы наибольший результат получался при наименьших затратах. В данном случае место, время — одним словом, воспринимающая способность или вместимость мира — могут быть рассма-

триваемы как материал, наиболее пригодный для постройки мира, тогда как разнообразие форм соответствует удобству здания, количеству и изяществу жилищ. Здесь есть известное сходство с некоторыми играми, в которых требуется занять все места доски по определенным законам. При недостатке ловкости окажутся неудобные места и придется оставить гораздо больше пустых мест, чем было бы можно или желательно; а между тем есть очень простой способ занять наибольшее возможное пространство на этой доске. Итак, подобно тому как если нам надо построить треугольник, не определенный никакими другими характеристиками, то отсюда последует, что он должен быть равносторонним; и если нужно пройти от одной точки к другой, причем направление линии не определено, то выбирается самый легкий и кратчайший путь; точно так же, раз допущено, что сущее имеет преимущество перед несущим, т. е. что есть основание, почему существует что-нибудь, а не ничто, и что от возможности следует перейти к действительности, то уже отсюда, даже при отсутствии всякого дру-

гого определения, будет вытекать, что количество существования должно быть наивозможно большим при данной вместимости пространства и времени (или при данном возможном порядке существования), точь-в-точь как квадраты должны быть так расположены на данной площади, чтобы она вместила наибольшее их количество. Отсюда становится удивительно понятным, каким образом при первоначальном образовании вещей может применяться своего рода Божественная математика, или метафизический механизм, и каким образом имеет место принцип наибольшего количества существований. Это бывает так же, как между всеми углами в геометрии определенный угол есть прямой и жидкости, помещенные в различных средах, принимают форму наиболее емкую или сферическую; или, еще лучше (как в обыкновенной механике), когда несколько тяжелых тел борются между собой, движение, происходящее отсюда, содержит в результате наибольшее падение. Ибо, подобно тому как все возможные вещи с одинаковым правом стремятся к существованию соразмер-

но со степенью их реальности, так и все тяжелые тела одинаково стремятся к падению соразмерно их тяжести, и, как, с одной стороны, происходит движение, которое содержит наибольшую силу падения, так, с другой — является мир, в котором осуществлена наибольшая часть возможных вещей.

Отсюда видно, как физическая необходимость вытекает из метафизической; ибо, хотя мир нельзя назвать необходимым метафизически в том смысле, что противоположное ему содержало бы противоречие или логическую нелепость, он тем не менее необходим физически или таким образом определен, что противоположное ему заключает в себе несовершенство или нравственный абсурд. И как возможность есть начало (principiurn) сущности, так совершенство (или степень сущности), состоящее в совместной возможности наибольшего числа вещей, есть начало существования. Отсюда ясно, каким образом Творец мира свободен, хотя он все делает по определяющим его основаниям: он действует по началу мудрости или совершенства. В самом деле, безразличие происхо-

дит от неведения, и, чем кто мудрее, тем более он определяется более высокой степенью совершенства.

Но, скажут мне, как бы ни казалось остроумным это сравнение некоторого определяющего метафизического механизма с механизмом тяжелых тел, оно грешит, однако, тем, что тяжелые тела производят реальное действие, тогда как возможности и сущности, предшествующие существованию или находящиеся вне его, представляют не что иное, как выдумки, или фикции, в которых нельзя искать основания существования. Я отвечу, что ни эти существа, ни эти вечные истины, предмет которых они составляют, не фикции, но существуют в некоторой области идей, если можно так выразиться, т. е. в самом Боге, источнике всякой сущности и существования всех вещей. И существование действительного ряда вещей само по себе достаточно показывает, что мое утверждение вовсе не произвольно. Так как ведь этот ряд заключает в самом себе основание своего существования (как мы это показали выше) и так как это основание нужно искать в мета-

физических необходимостях, или вечных истинах, и так как, наконец, то, что существует, может происходить только от того, что существовало (как мы уже заметили), то отсюда следует, что вечные истины имеют свое существование в некотором субъекте, абсолютно и метафизически необходимом, т. е. в Боге, посредством которого они и реализуются, в ином случае (выражаясь варварски, но наглядно) они оставались бы только воображаемыми.

И действительно, мы замечаем, что в мире все совершается не только по геометрическим законам, но также и по метафизическим законам вечных истин, т. е. не только по необходимостям материи, но и по необходимости формы. И это справедливо не только в общем виде в отношении рассмотренного нами начала, по которому существование мира предпочтительнее его несуществования и существование в таком виде предпочтительнее иного существования, — начала, которое может заключаться только в стремлении (tendentia) из возможного к существованию, но, даже переходя к частностям и подробностям, мы увидим, что метафи-

зические законы причины, силы, действия применяются во всей природе в удивительном порядке (ratione) и превалируют над чисто геометрическими законами материи, как я это открыл при объяснении законов движения; это так меня изумило, что я, как я указал еще раньше в другом месте, принужден был отказаться от того закона геометрического сложения силы, который я защищал в моей юности, когда я был более материалистичным.

Итак, мы нашли последнее основание как сущностей, так и существования в Едином Существе, которое необходимо должно быть более великим и высшим, чем сам мир, и прежде его, так как из него черпают свою реальность не только те существования, которые заключает в себе этот мир, но даже все возможное (possibilia). И это начало вещей можно искать только в одном источнике ввиду той связи, которую все вещи имеют друг с другом. Очевидно, что из этого источника непрерывно проистекают все существующие вещи, что они есть и были его произведениями, поскольку понятно, почему именно такое состояние мира, а не

иное, вчерашнее, а не сегодняшнее проистекало от самого мира. С такой же очевидностью можно понять, каким образом Бог действует физически и свободно, каким образом в нем заключается действующая и конечная причина вещей и каким образом он обнаруживает не только величие и могущество в построении мирового механизма, но также и свою благость и мудрость в общем плане творения.

А чтобы не думали, будто мы смешиваем здесь совершенство нравственное, или благость, с совершенством метафизическим, или величием, и чтобы не отвергали первого, допуская последнее, надо знать, что из сказанного нами следует, что мир совершенен не только физически или, пожалуй, метафизически (ибо ряд произведенных вещей заключает в себе наивозможно большее количество реальности), но и в нравственном отношении, в том смысле, что для самих духов нравственное совершенство есть совершенство физическое. Таким образом, мир представляет не только удивительнейшую машину, но — поскольку он состоит из духов — и наилучшее государство, где

обеспечены все возможное блаженство и всякая возможная радость, составляющая их физическое совершенство.

Но, скажут мне, в этом мире происходит обратное: добрые люди часто бывают очень несчастны, и, не говоря уже о животных, невинные люди обременены несчастьями и умирают среди мучений; наконец, мир, особенно если обратить внимание на жизнь рода человеческого, походит скорее на беспорядочный хаос, чем на стройное произведение высшей мудрости. Я признаю, так может показаться с первого взгляда, но если глубже вглядеться в вещи, то окажется априори по причинам, указанным нами, что следует полагать противоположное, т. е. что все вещи, а следовательно, и духи достигают наиболее высокой степени возможного совершенства.

И действительно, не следует выносить приговора, не рассмотрев всего закона, как говорят юристы. Мы знаем только очень малую часть вечности, простирающейся в бесконечность; это очень мало — знать какие-нибудь тысячи лет, предание о которых сохранила нам

история. И однако, обладая столь малым опытом, мы осмеливаемся судить о бесконечном и вечном, подобно людям, рожденным и воспитанным в темнице, или, лучше сказать, в сарматских подземных соляных копях, которые считают, что нет в мире другого света, кроме лампы, слабого света которой едва достаточно, чтобы указывать им путь. Посмотрим на прекрасную картину и закроем ее так, чтобы видна была самая небольшая ее часть; рассматривая ее насколько возможно близко и внимательно, мы увидим только какую-то смесь красок, набросанных без разбора и без всякого искусства. Но если, сняв завесу, мы посмотрим на картину с надлежащего пункта зрения, мы увидим, что то, что казалось кое-как набросанным на полотно, исполнено творцом этого произведения с великим искусством. Что справедливо о зрении в живописи, то справедливо о слухе в музыке. Талантливые композиторы часто примешивают диссонансы к аккордам, чтобы возбудить и, так сказать, раздражить слушателя, который после некоторого болезненного напряжения с тем большим удоволь-

ствием чувствует, как все приходит в порядок. Подобным же образом нам бывает приятно, когда мы подвергаемся небольшим опасностям или испытываем незначительные бедствия, потому ли, что нам доставляет удовольствие сознание нашей силы или нашей удачи, или по чувству самолюбия; точно так же мы находим удовольствие в таких страшных зрелищах, как пляска на канате или сальто-мортале; забавляясь, мы почти выпускаем детей из рук, делая вид, будто собираемся далеко бросить их от себя, подобно обезьяне, которая взяла Христиерна, короля датского, когда он был еще ребенком и лежал в пеленках, унесла его на самую вершину крыши и, перепугав всех, отнесла его, как будто шутя, целым и невредимым в колыбель. По тому же самому принципу неразумно есть постоянно сладкие блюда; надо примешивать к ним острые, кислые и даже горькие приправы, возбуждающие вкус. Кто не пробовал горьких вещей, тот не заслужил сладких и даже не оценит их. Самый закон наслаждения состоит в том, чтобы удовольствие не было однообразно, ибо в последнем случае оно рождает

отвращение, не радуя нас, а оставляя равнодушными.

Когда мы говорим, что одна часть может быть расстроена без нарушения общей гармонии, то этого не следует понимать в том смысле, будто отдельные части не принимаются во внимание и будто достаточно, чтобы мир в его целом был совершенен в самом себе, хотя бы род человеческий был несчастен и в универсуме не было никакой заботы о справедливости и никакого попечения о нашей судьбе, — так думают некоторые, судящие не вполне здраво о совокупности вещей. Ибо, подобно тому как в хорошо устроенном государстве, насколько возможно, осуществляется забота об отдельных лицах, так и универсум не может быть совершенным, если при сохранении общей гармонии в нем не соблюдаются частные интересы. И в этом отношении нельзя было установить лучшего правила, как закон, утверждающий, чтобы каждый участвовал в совершенстве универсума и своим собственным счастьем, соразмерным его добродетели и воодушевляющему его доброму стремлению к об-

щему благу, т. е. исполнению заповедей милосердия и любви к Богу — того, что только и составляет, по мнению наиболее мудрых богословов, силу и могущество христианской религии. И не должно казаться удивительным, что духам отведено столь большое место в универсуме. Ведь они отражают наиболее верный образ вышнего Творца; между ними и им существует не только, как во всем остальном, отношение машины к мастеру, но и отношение гражданина к государю; они должны существовать, пока существует Универсум; они некоторым образом выражают и сосредоточивают в себе все, так что о духах можно сказать, что они суть части, содержащие целое (totales partes).

Что касается несчастий, которые постигают хороших людей, то можно сказать с уверенностью, что в конечном счете посредством их достигается еще большее благо; и это справедливо не только в теологическом, но и в физическом смысле. Брошенное в землю зерно страдает, прежде чем произвести плод. И можно утверждать, что бедствия, тягостные вре-

менно, в конечном счете благодетельны, поскольку они суть кратчайшие пути к совершенству. Так, в физике жидкости, которые бродят более медленно, не так скоро очищаются, как те, которые при более сильном брожении выбрасывают с большей силой известные части и потому скорее приходят в надлежащий вид. Об этом можно сказать, что для того, чтобы прыгнуть дальше, надо отступить назад.

Итак, все это положение следует рассматривать не только как приятное и утешительное, но и как вполне истинное. И вообще ничего нет в Универсуме истиннее счастья, ничего блаженнее и приятнее истины.

К довершению красоты и общего совершенства Божественных творений надо признать, что во всей Вселенной (Universi) совершается известный непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру (cultum). Так, цивилизация (cultura) с каждым днем охватывает все большую и большую часть нашей земли. И хотя верно, что некоторые ее части дичают или же разрушаются и подавляются, но это надо принимать так, как мы толь-

ко что интерпретировали несчастья, т. е. так, что эти разрушения и падения способствуют достижению более высокой цели, вроде того как мы извлекаем известную пользу из самой потери.

Что же касается возможного возражения, что в этом случае мир давно стал бы раем, то ответить на него легко. Хотя многие существа достигли уже совершенства, но из того, что непрерывное делимо до бесконечности, следует, что в бесконечной глубине вещей всегда остаются части как бы уснувшие, которые должны пробудиться, развиться, улучшиться и, так сказать, подняться на более высокую ступень совершенства и культуры. Нет, следовательно, какого-либо предела для прогресса.

О САМОЙ ПРИРОДЕ, ИЛИ ПРИРОДНОЙ СИЛЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТВОРЕНИЙ

(Для подтверждения и пояснения начал динамики)

1. Я получил недавно от известного своими важными заслугами в области математики и физики Иоганна Христофора Штурма изданную им в Альторфе «Апологию» его диссертации «Об образе природы», подвергшейся нападению со стороны выдающегося и весьма остроумного медика в Киле Гюнтера Христофора Шельгаммера в книге «О природе». Так как и мне самому приходилось когда-то заниматься этим вопросом и у меня произошел даже с уважаемым автором диссертации небольшой спор, о котором он сам упомянул недавно в весьма лестной для меня форме, огласив кое-

что из того, о чем мы с ним говорили, в своей «Избранной физике» (т. I, кн. 1, отд. 1, гл. 3, эпилог, § 5, с. 119, 120), то я с тем большей охотой и вниманием взялся за этот интересный и важный предмет, считая необходимым изложить несколько отчетливее как мое мнение, так и вообще сущность этого вопроса на основании тех начал, на которые мне уже неоднократно приходилось указывать. Мне показалось, что названная апологетическая диссертация представляет весьма удобный повод для осуществления моего намерения, так как автор ее, насколько я могу судить, в сжатой и удобозримой форме изложил всю сущность дела. Впрочем, мне не хотелось бы выступать стороной в споре между двумя упомянутыми почтенными учеными.

2. Вопрос идет главным образом о двух вещах: во-первых, в чем состоит природа, которую мы приписываем вещам и общепринятые атрибуты которой отзываются, по мнению уважаемого Штурма, язычеством, и, во-вторых, существует ли в творениях какая-нибудь деятельная сила (ἐνέργεια), что он, по-видимому,

отрицает. Что касается первого вопроса — о сущности природы, то, если рассмотреть, что она не есть и что она есть, нужно будет согласиться, что не существует души универсума; я допускаю также, что те удивительные повседневно встречаемые явления, про которые мы справедливо говорим, что дело природы есть дело разумности (opus intelligentiae), не следует приписывать некоторым сотворенным разумным духам, одаренным соответственной мудростью и силой: вся природа представляет, так сказать, произведение Божьего искусства, и притом такой степени, что всякая природная машина состоит из бесконечного множества органов (в чем и состоит истинное, но мало обращавшее на себя доселе внимание *различие между природой и искусством*), а следовательно, предполагает бесконечную мудрость Творца и Мироправителя. Таким образом, я считаю частью невозможными, частью излишними такие вещи, как «всеведущее тепло» Гиппократа, «холкодея подательница душ» Авиценны, «мудрая пластическая сила» Скалигера и др., «гилархическое начало» Генриха Мора; до-

статочно того, что механизм вещей устроен с такой мудростью, что вследствие одного собственного его хода получаются эти удивительные явления; особенно это касается органических существ, которые развиваются, как я полагаю, сами собой из некоторого предобразования. Поэтому я вполне одобряю уважаемого ученого за то, что он отвергает как выдумку какую-то сотворенную мудрую природу, образующую механизмы тел и управляющую ими. Но отсюда еще не следует, да и не согласно с разумом, чтобы нужно было отрицать всякую сотворенную деятельную силу, от природы присущую вещам.

3. Мы сказали, что́ не есть природа; рассмотрим поближе, что она есть. Аристотель весьма хорошо определил ее как начало движения и покоя, хотя философ понимал эти слова в довольно широком смысле, подразумевая под ними не только движение в пространстве и покой на месте, но и *изменение* и *сохранение* (στάσιν) вообще; отсюда, замечу мимоходом, и определение, которое он дает движению, немного темновато, но вовсе не нелепо, как думают те,

которые полагают, что они имели в виду определить только движение в пространстве; но к делу. Знаменитый Роберт Бойль, много потрудившийся на поприще опытного изучения природы, написал книгу о «самой природе», смысл которой, насколько помнится, сводится к тому, что природой мы должны считать сам *механизм* тел; в общем это, конечно, может быть принято, но если рассмотреть дело поглубже и с большей тщательностью, то нужно будет в самом механизме различать основное от производного, подобно тому как при объяснении хода часов недостаточно будет сказать, что они идут по механическим основаниям, не различая, от чего это зависит — от гири или от пружины. Я уже несколько раз говорил и надеюсь, это воспрепятствует механическому объяснению явлений природы дойти до злоупотребления, к соблазну благочестивых людей (как будто материя может существовать сама собой и механизм не нуждается ни в каком разумном начале, или духовной субстанции), я говорил уже, повторяю, что основа самого механизма коренится не в одном материальном на-

чале и математических отношениях, но вытекает из более глубокого и, так сказать, метафизического источника.

4. Одно из самых замечательных подтверждений этого заключается в *основном законе природы,* который состоит не в сохранении одного и того же количества движения, как обыкновенно думают, но в том, что необходимо сохраняется *одно и то же количество деятельной силы* (potentia actrix) и даже — для чего я открыл удивительное основание — *одно и то же количество двигательной деятельности* (actio motrix), которое означает совсем не то, что понимают картезианцы под количеством движения. Мне пришлось рассуждать об этом предмете, частью в письмах, частью в печати, с двумя из величайших, пожалуй, математиков нашего времени; один из них совсем перешел на мою сторону, а другой пришел к тому, что по долгом и тщательном размышлении взял назад свои возражения и открыто признался, что у него нет пока ответа на одно мое доказательство. Тем удивительнее было для меня, что почтенный Штурм в изданной части своей «Из-

бранной физики», объясняя законы движения, принял ходячее учение о них, как будто оно не было подвержено и тени сомнения, хотя и сам признал, что оно опирается не на доказательство, а лишь на некоторое правдоподобие (то же повторяет он и в последней своей диссертации, гл. 3, § 2); быть может, впрочем, он писал это до выхода в свет моих трудов, а затем или не имел времени пересмотреть написанное, или не понял моих доказательств, особенно если обратить внимание на то, что он считает законы движения произвольными. Последнее я считаю совершенно несостоятельным, ибо я полагаю, что Бог установил наблюдаемые в природе законы, руководясь определенными основаниями мудрости и порядка. А отсюда вытекает (как я уже упоминал когда-то по поводу одного закона оптики, что удостоилось большого одобрения со стороны уважаемого Молине в его «Диоптрике»), что конечные причины полезны не только в этике и естественной теологии — для укрепления добродетели и благочестия, но даже в самой физике — для нахождения скрытых истин. Поэтому, хотя глу-

бокоуважаемый Штурм, говоря в своей «Эклектической физике» о конечной причине, и привел мое мнение в числе гипотез, но мне хотелось бы, чтобы он как следует разобрал его. Это, без сомнения, дало бы ему случай сказать много прекрасных и полезных даже для дела веры вещей ввиду важности и плодотворности этого предмета.

5. Рассмотрим же теперь, что говорит автор в своей апологетической диссертации о понятии природы и что до сих пор неудовлетворительно в его учении. Он соглашается (гл. 4, § 2, 3 и в других местах), что движения, ныне существующие, происходят в силу раз данного Богом вечного закона, который он назвал актом Божественной воли и повелением; и нет нужды, по его мнению, в новом велении Бога, новом акте Его воли, не говоря уже о новом усилии или трудовой работе (§ 3); он отвергает, как умышленно навязанное ему противной стороной, мнение, будто Бог двигает вещи, как плотник свой топор или как мельник управляет мельницей, то задерживая воду, то спуская ее на колесо. Но, по правде говоря, мне по край-

ней мере кажется, что такого объяснения еще не достаточно. Я позволю себе спросить: что же этот акт Божественной воли, или повеление, или — иначе — закон, некогда данный Богом, дал вещам только внешнее наименование или же произвел в них некоторое длящееся впечатление, иначе говоря (по прекрасному выражению г-на Шельгаммера, человека, выдающегося своим умом и опытностью), некоторый внутренний закон, хотя бы большею частью непонятный творениям, которым он присущ, из которого и вытекают их действия и страдания? Первое мнение принадлежит авторам системы окказиональных причин, особенно остроумному Мальбраншу; второе мнение общепринятое и, как я полагаю, совершенно истинное.

6. Ибо так как это прошлое повеление в настоящее время уже не существует, то оно и не может уже теперь ничего произвести, если не оставило тогда после себя пребывающего следа, который и теперь сохраняется и действует; кто думает иначе, тот должен, по моему мнению, отказаться от всякого понятного и отчетливого объяснения вещей, ибо он может с тем же са-

мым правом сказать, что все может произойти изо всего, если то, чего нет в данном месте в данное время, может действовать без всякого посредства здесь и в эту минуту. Поэтому недостаточно будет сказать, что Бог при творении вещей изначала пожелал, чтобы они создали известный закон в своем развитии, если представлять себе, что воля его была настолько лишена действенности, что вещи ничего не потерпели от нее и в них не было произведено никакого продолжительного действия. И поистине будет противоречить понятию Божественного могущества и его чистой и абсолютной воли, если Бог хочет и, однако, ничего не производит и не изменяет своим хотением, постоянно действует и никогда ничего не производит, и не оставляет никакого завершенного дела (᾿αποτέλεσμα). Ведь если ничего не было запечатлено в творениях Божественным словом: «Да производит земля, да множатся животные», если вещи находились после него точь-в-точь в таком же состоянии, как если бы не было никакого Божеского веления, то отсюда следует (ввиду того что необходимо должна

быть какая-нибудь связь между причиной и действием, либо непосредственная, либо через чье-нибудь посредство), что либо ничто не происходит ныне сообразно этому велению, либо веление это имело силу только для одного момента и должно быть непрестанно возобновляемо на будущее время; между тем автор совершенно прав, отклоняя от себя такое мнение. Если же закон, данный Богом, оставил после себя какой-то след, запечатленный в вещах, если вещи так были образованы Божеским велением, что сделались способными исполнять волю повелевающего, то нужно допустить, что вещам дана некоторая действенность, форма или сила, которую мы обыкновенно называем природой и из которой будет вытекать ряд явлений, согласно предписанию изначального веления.

7. Эта природная внутренняя сила может быть отчетливо понята, но наглядно представлена быть не может; да она и не должна быть объясняема этим способом, так же как и природа души, ибо сила принадлежит к числу таких вещей, которые постигаются умом, а не во-

ображением. Поэтому, когда уважаемый автор требует в гл. 4, § 6 апологетической диссертации *наглядного* объяснения способа, каким закон действует в телах, не сознающих закона, то я понимаю это в том смысле, что он желает *понятного* объяснения; иначе можно подумать, что он требует, чтобы звуки можно было нарисовать, а цвета услышать. Затем если трудности объяснения достаточно для того, чтобы отвергнуть существование самой вещи, то, значит, он предпочитает думать, будто все вещи движутся одной лишь Божественной силой (мнение, на которое он жалуется в гл. 1, § 2 как на несправедливо ему навязанное), чем допускать под именем природы, то природа чего ему неизвестна. И конечно, с тем же правом могли бы Гоббс и другие утверждать, что все вещи только материальны, так как, по их убеждению, только тела можно объяснить отчетливо и наглядно. Но они совершенно основательно опровергаются тем самым, что в телах существует сила действования, которую нельзя произвести из того, что можно наглядно представить себе; а прямо относить ее к велению Бога, раз когда-

то данному, но нисколько не изменившему вещей и не оставившему после себя никакого действия, — значит не только не делать вещь яснее, но прямо рассекать мечом гордиев узел, скинув маску философа. Впрочем, более отчетливое и правильное, чем было доселе, объяснение деятельной силы можно найти в моей «Динамике», где дано также истинное и согласное с действительностью определение законов природы и движения.

8. Если какой-нибудь защитник новой философии, вводящей косность и мертвенное оцепенение вещей, дойдет до того, что будет отрицать за велениями Бога всякие пребывающие последствия и действенность на будущее время и без малейшего затруднения будет требовать от Бога все новых и новых усилий (мнение, которое г-н Штурм благоразумно отвергает как чуждое ему), то пусть он сам судит, насколько достойно он думает о Боге; но его нельзя будет извинить, пока он не укажет основания, почему сами вещи могут сохраняться в продолжение некоторого времени, а те атрибуты вещей, которые мы понимаем в них под

именем природы, не могут быть продолжительными; между тем следовало бы думать, что, подобно тому как слово *да будет* оставило после себя нечто, а именно саму пребывающую вещь, так и не менее чудотворное слово *благословения* оставило по себе в вещах некоторую творческую способность производить свои акты и действовать или некоторое стремление, из которого будет вытекать деятельность, если не будет никаких препятствий. К этому можно прибавить (как я объявил в другом месте, хотя, быть может, не все еще достаточно поняли это), что сама субстанция вещей состоит в *силе действования и страдания*; откуда следует, что нельзя и произвести пребывающих вещей, если божественная мощь не в состоянии запечатлеть в них силы, сохраняющейся некоторое время. В этом случае окажется, что ни одна сотворенная субстанция, ни одна душа не остается нумерически тождественной, что Бог ничего не сохраняет, и все вещи только беглые и мимолетные модификации и, так сказать, призраки единой пребывающей Божественной субстанции, или, что то же, Бог есть сама

природа и субстанция всех вещей (пагубное учение, которое пустил недавно в ход и возобновил один остроумный, но нечестивый писатель). Поистине если бы в телах не было ничего, кроме материального, то вполне справедливо было бы сказать, что они находятся в постоянном течении и не имеют в себе ничего субстанциального, как это признали верно некогда платоники.

9. *Другой вопрос* состоит в том, можно ли приписать творениям собственную и подлинную деятельность. Этот вопрос сводится к первому, если только понять, что присущая вещам природа не отличается от силы действования и страдания. Ибо деятельность не может быть без силы действования, и обратно: потенция, которая никогда не может проявить себя в действии, — пустота. Но так как деятельность (actio) и потенция — вещи все-таки различные, ибо первая происходит последовательно, вторая же есть нечто пребывающее, то следует рассмотреть поближе и деятельность. Я должен признаться, что мне весьма трудно объяснить, какого мнения держится здесь уважаемый

Штурм: с одной стороны, он отрицает у сотворенных вещей собственную и самостоятельную деятельность, с другой — допускает, что они действуют, судя по тому, что он не желает, чтобы ему приписывали сравнение творений с топором, которым двигает плотник. Отсюда я ничего определенного не могу вывести и думаю, что Штурм недостаточно объяснил, в какой мере он отступает от общепринятых мнений и каково его собственное отчетливое понятие о деятельности; а что понятие это вовсе не так очевидно и легко, показывают метафизические споры. Насколько я понимаю, что такое деятельность, — из понятия ее вытекает и получает подтверждение общепринятое учение философии, что действия принадлежат субъектам (actiones sunt suppositorum), — это положение я считаю настолько верным, что оно допускает, по моему мнению, обратное, так что не только все, что действует, есть единичная субстанция, но и, наоборот, всякая единичная субстанция беспрерывно действует, не исключая даже и тела, в котором никогда не бывает абсолютного покоя.

10. Рассмотрим теперь несколько внимательнее учение тех, кто не признает в сотворенных вещах настоящей и собственной деятельности. Некогда утверждал это Роберт Флудд, автор книги «Мозаика философии», ныне же некоторые картезианцы, которые полагают, что действуют не вещи, но Бог в присутствии вещей и сообразно их расположению, так что вещи не причины, а поводы (occasiones) и лишь принимают действия, а не производят их или извлекают из себя. Это учение, высказанное Кордемуа, Делаформжем и другими картезианцами, было в довольно красноречивой форме изложено Мальбраншем со свойственным ему остроумием; но серьезных доводов в его пользу никто, насколько я могу судить, еще не привел. Если это учение доходит до отрицания даже *внутренних (immanentes) действий* субстанций, то это до такой степени несостоятельно, что дальше уже и идти некуда (и Штурм отвергает такое мнение — «Избранная физика», кн. I, гл. 4, эпилог, § 11, с. 176, достаточно доказывая этим свою осмотрительность). В самом деле, неужели кто-нибудь может сомневаться,

что душа наша мыслит и желает, что в нас возникает из нас самих много мыслей и желаний, что мы обладаем самопроизвольностью? Ведь это значит не только отрицать человеческую свободу и слагать на Бога причину зла, но и прямо противоречить свидетельству нашего внутреннего опыта или нашего сознания, при помощи которого мы сами чувствуем, что *нам* принадлежит то, что противники наши без всякого основания переносят на Бога. Если же мы признаем за нашей душой присущую ей силу производить внутренние действия, или, что то же, имманентно действовать, то ничто не будет препятствовать — и даже будет последовательно — признать такую же силу и в других душах, или формах, или, иначе, натурах субстанций; ведь нельзя же думать, что во всей принадлежащей нам природе деятельны одни наши души и что всякая способность внутренней, а следовательно, так сказать, *жизненной,* деятельности непременно связана с разумом; такие утверждения ровно ни на чем не основаны, и защищать их можно лишь с насилием над истиной. Что же касается того, как нужно думать о *внеш-*

них (transcuntes) действиях творений, то об этом лучше поговорить в другом месте, да частью я уже объяснял это в других моих трудах; именно *взаимодействие субстанций,* или монад, происходит не вследствие влияния, но вследствие *согласия,* вытекающего из Божеского предобразования (praeformatio); каждая отдельная вещь, следуя законам и внутренне присущей силе своей природы, вместе с тем приспособлена к внешним вещам; в этом состоит также и соединение души и тела.

11. Что же касается мнения, будто тела инертны сами по себе, то оно будет справедливо, если понять его в правильном смысле. Именно если предположить, что какое-нибудь тело раз пришло по какой-либо причине в состояние покоя, то оно не может само привести себя в движение и не допускает без сопротивления, чтобы другое тело привело его в движение; точно так же не может оно изменить по своему произволу степень скорости или направление, которые оно раз получило, или допустить без сопротивления, чтобы другое тело изменило их. Поэтому нужно признать, что протяжение,

или то, что есть в теле геометрического, взятое одно само по себе, не заключает в себе ничего, откуда могли бы произойти деятельность и движение; напротив, материя скорее сопротивляется движению в силу своей *природной инерции,* по прекрасному выражению Кеплера, так что она не безразлична к движению и покою, как обыкновенно думают, но соразмерно своей величине требует для движения тем большей деятельной силы. В этой-то пассивной силе сопротивления (которая заключает в себе непроницаемость и еще нечто) и состоит, по моему мнению, понятие *первой материи*, или массы, которая бывает в теле всегда одной и той же и пропорциональной его величине; отсюда, как я доказываю, вытекают совершенно иные законы движения, чем в том случае, если бы в теле и самой материи не было ничего, кроме непроницаемости в соединении с протяжением; и, подобно тому как в материи существует естественная *инерция,* противящаяся движению, так в самом теле и даже во всякой субстанции существует естественное *постоянство* (constantia), противящееся *изменению.* Но ведь

это учение не только не благоприятствует, но скорее противоречит тем, кто отнимает у вещей деятельность; ибо, насколько достоверно, что материя сама собой не может начать движения, настолько же достоверно (и доказывается превосходными опытами передачи движения от двигателя, который сам находится в движении), что тело само собой сохраняет раз воспринятое стремление и бывает постоянным в своей легкости, т. е. стремится пребывать в том самом ряду своих изменений, в который оно раз вступило. Так как эти деятельности и энтелехии не могут быть видоизменениями первой материи, или *массы,* — вещи, по существу своему пассивной, как это совершенно справедливо признает и сам Штурм (о чем мы скажем в следующем параграфе), то отсюда можно вывести, что в телесной субстанции должна находиться *первая энтелехия,* как бы *πρῶτον δεικτικόν* деятельности, т. е. первичная двигательная сила, которая в соединении с протяженностью (или чисто геометрическим элементом) всегда действует, хотя и испытывает от столкновения тел различные видоизмене-

ния в своих стремлениях и напряжениях. Это и есть субстанциальное начало, которое в живых существах называется *душой,* в других же — *субстанциальной* формой; а поскольку оно составляет с материей действительно одну субстанцию, или единое само по себе, оно образует то, что я называю *монадой,* так как если устранить эти истинные и действительные единицы, то в телах не останется никакого бытия, кроме составного, и даже, как вытекает отсюда, никакого действительного бытия. Ибо если и существуют атомы-субстанции, именно наши монады, не имеющие частей, то не существует атомов массы, или частиц наименьшего протяжения, или последних элементов (так как непрерывное не может состоять из точек), подобно тому как не существует бытия наибольшего по массе или бесконечного по протяжению, хотя существуют величины одна более другой; существует лишь бытие наивысшее *по степени* совершенства или бесконечное по мощи.

12. Однако уважаемый Штурм, как оказывается, в этой самой апологетической диссертации (гл. 4, § 7 и сл.) на основании различных

доводов оспаривает существование присущей телам двигательной силы. «Я докажу, — говорит он, — более чем в достаточной степени, что телесная субстанция даже и не может обладать никакой потенцией деятельно-двигательной» (а я даже и не понимаю, что это за потенция, которая не есть деятельно-двигательная). Он говорит, что приведет два доказательства: одно — основанное на природе тела и материи, другое — на природе движения.

Первое доказательство состоит в следующем: материя по своей природе и сущности есть пассивная субстанция; поэтому так же невозможно, чтобы в ней была деятельная сила, как невозможно для Бога пожелать, чтобы камень, оставаясь камнем, обладал жизнью и разумностью, т. е. не был бы камнем; далее все, что заключается в теле, есть только видоизменения материи, но видоизменение вещи, по существу своему пассивной, не может сделать вещь деятельной (последнее, по-моему, совершенно справедливо). На эту аргументацию легко ответить с точки зрения как ходячей, так и истинной философии: под материей

можно понимать *первую* и *вторую* [материи]; вторая материя есть действительно полная субстанция, но она не чисто пассивна; первая материя чисто пассивна, но она не полная субстанция: для этого к ней должна превзойти душа, или форма, аналогичная душе, или первая энтелехия, т. е. некоторое напряжение, или первичная сила действовании, которая и есть сам присущий ей закон, запечатленный Божеским велением. Я думаю, что такое учение не будет противно знаменитому и остроумному ученому, который доказывал недавно, что тело состоит из материи и духа, если только понимать под *духом* (spiritus) не вещь, одаренную разумом (как это обыкновенно делают), но душу или форму, аналогичную душе, не простую модификацию, но пребывающий субстанциальный элемент, который я обыкновенно называю *монадой* и в котором заключается нечто вроде *восприятия* (perceptio) и *влечения* (appetitus). Поэтому, чтобы доказательство почтенного ученого имело силу, нужно предварительно опровергнуть приведенное учение, общепринятое и согласное и со школь-

ным учением (dogma), если истолковать последнее в благоприятном для него смысле. Равным образом отсюда ясно, что нельзя допустить предположения автора, будто все, что заключается в телесной субстанции, есть модификация материи. Ибо известно, что, согласно принятой философии, в телах живых существ находятся души, которые, конечно, не есть модификации. И хотя уважаемый ученый утверждает противоположное и отнимает у животных настоящее чувство и душу в собственном смысле, но он не может основывать своего доказательства на разбираемом положении, пока не докажет последнего. Я, напротив, полагаю, что было бы совершенно несогласным с закономерностью, красотой и разумностью вещей, чтобы некое жизненное, или внутренне действующее, начало находилось лишь в незначительной части материи, так как большее совершенство требует, чтобы оно находилось во всей материи; и ничто не мешает тому, чтобы везде были души или по крайней мере нечто аналогичное душам, хотя господствующие (управляющие) и, следовательно, разумные ду-

ши, каковы души человеческие, всюду находиться не могут.

13. *Второй* аргумент, который уважаемый автор основывает на природе движения, имеет, по моему мнению, нисколько не больше доказательной силы. *Движение,* говорит он, есть только последовательное существование движущейся вещи в различных местах. Допустим на время это положение — хотя оно и не вполне удовлетворительно, а скорее выражает то, что вытекает из движения, чем саму его формальную сущность, как говорится, — все-таки этим не исключается двигательная сила. Ибо тело в данный момент движения не только находится в месте, соответствующем его размеру, но имеет стремление (conatus) к перемене места, так что следующее состояние вытекает из предыдущего само собой, в силу самой природы; в противном случае в настоящий момент (а следовательно, и в любой данный момент) движущееся тело A ничем не будет отличаться от покоящегося тела B; и, следовательно, из мнения уважаемого автора, если оно противно в данном случае нашему, будет вытекать,

что в телах не будет ровно никакого различия, так как в полноте однородной самой по себе массы не может быть никакого различия, кроме того, которое полагается движением. А отсюда, далее, выходит в конце концов, что в телах не происходит ровно никакого изменения и что все находится в одном и том же положении. Ибо если любая часть материи не отличается от другой, равновеликой ей и подобной (а это должен допустить почтенный автор, так как он устраняет деятельные силы и стремления и всякие другие свойства и видоизменения, кроме существования в настоящий момент в данном месте, а в будущие моменты последовательно в других местах), и если, далее, состояние мира в один момент отличается от состояния его в другой момент лишь перемещением равновеликих, подобных и во всем сходных частей материи, то отсюда, очевидно, вытекает вследствие возможности взаимного замещения неразличимых вещей, что состояния телесного мира в различные моменты никоим образом не могут быть отличены друг от друга. Ведь части материи будут отличаться

одна от другой чисто *внешним обозначением,* именно отношением к будущему времени, т. е. тем, что такая-то частица материи будет впоследствии в таком-то или ином месте; в настоящее же время между ними нет ровно никакого различия; да в сущности и в будущем нельзя искать основания для их различия, так как и впоследствии мы не дойдем ни до какого действительного различия в определенный момент, так как нет никакого признака, по которому можно различить место от места или материю от материи того же места (по предположению полного однообразия в самой материи). Тщетным будет прибегать и к *фигуре* сверх движения, ибо в массе, совершенно одинаковой, не имеющей никаких различий в своих пределах и сплошь наполненной, всякая фигура или отграничение и различие отдельных частей могут возникнуть только через движение. Если же движение не заключает в себе никакого признака для различения, то оно не может сообщить такового и фигуре; а так как все, что может быть взаимно замещено, имеет совершенно одинаковую силу и зна-

чение, то никакой наблюдатель, будь он даже всеведущ, не в состоянии будет подметить никакого признака изменения; все, значит, будет совершенно в таком же положении, как будто бы в телах не происходило никакого изменения и различения, и мы никогда не будем в состоянии объяснить различия в явлениях, которые мы наблюдаем. Дело будет совершенно похоже на то, как если бы мы представили себе два концентрических шара, совершенно сходных как между собой, так и в своих частях, причем один включен в другой таким образом, что между ними не остается ни малейшего промежутка; будет ли затем включенный шар вращаться или покоиться, даже ангел, чтобы не сказать более, не в состоянии будет заметить какого бы то ни было различия между состояниями их в различные времена и не будет иметь никакого признака, по которому он мог бы отличить, покоится или вращается включенный шар и по какому именно закону движения. Нельзя будет определить границу этих двух шаров за несуществованием между ними перерыва и различия, подобно тому как

нельзя заметить здесь и движения в силу только одного отсутствия различия. Поэтому я считаю достоверным (хотя люди, которым не приходилось глубоко проникать сюда, и не замечают этого), что такие представления совершенно не согласуются с природой и порядком вещей и что *решительно нигде не бывает совершенного сходства* (это, однако, из новых и важнейших моих положений). Из этого положения вытекает также, что в природе не существует ни корпускул высшей степени твердости, ни тончайшей жидкости или всюду разлитой тонкой материи, ни последних элементов, которых предполагают некоторые под названием первых или вторых. Кое-что из этого было, как я полагаю, замечено Аристотелем, который, по моему мнению, был более глубоким мыслителем, чем обыкновенно думают; поэтому он и полагал, что сверх пространственного изменения необходимо еще качественное изменение и что материя не везде подобна себе, так как в этом случае она оставалась бы неизменной. Несходство же это или различие качеств, а следовательно, и каче-

ственное изменение ἀρροίωσις, недостаточно объясненное Аристотелем, происходит из различия степеней и направлений *стремлений* (nisus), т. е. из видоизменений наличных монад. Отсюда, полагаю, вполне понятно, что в телах необходимо должно заключаться нечто иное сверх однородной массы и ее перемещений, которые ничего не могут изменить в ней. Правда, те, кто предполагает атомы и пустоту, наделяют материю до некоторой степени различиями, так как кое-где делают ее делимой на части, кое-где — неделимой, в одном месте — сплошной, в другом — отделенной перерывами. Но я давно уже заметил, что нужно отвергнуть *атомы* и *пустоту*, и расстался с этим предрассудком моей юности. Почтенный ученый прибавляет, что существование материи в различные моменты зависит от божественной воли; почему бы не приписать ей же, говорит он, и существование материи в данном месте и в данное время? Я отвечаю, что это, как и все другое, обязано своим существованием Богу, поскольку заключает в себе некоторое совершенство; но, подобно тому как эта пер-

вая и всеобщая, все сохраняющая причина не устраняет, но скорее производит естественное сохранение вещи, начавшей существовать, или пребывание ее в бытии, раз таковое допущено, точно так же она не будет устранять, но скорее укрепит естественную действенность вещи, приведенной в движение, или пребывание ее в деятельности, раз таковая сообщена ей.

14. Есть много других положений в апологетической диссертации Штурма, которая заключает в себе некоторые затруднения. Например, он говорит (гл. 4, § 14) по поводу передачи движения от одного шарика к другому через несколько промежуточных, будто последний шарик движется *той же силой,* которая двигала первый. Я, напротив, думаю, что последний шарик движется равной, но не той же самой силой, так как каждый из них (что может показаться удивительным) приводится в движение *собственной силой,* именно силой упругости, вследствие толчка ближайшего, прикасающегося к нему шарика (я теперь не касаюсь причины этой упругости и не отрицаю, что она должна объясняться механически

движением существующей в пространстве и перемещающейся жидкости). Точно так же возбуждает справедливое изумление и то, что он говорит в № 12, именно что вещь, которая не может дать себе движения изначала, не может сама собой продолжать движение. Известно, напротив, что как, с одной стороны, потребна сила для того, чтобы привести вещь в движение, так, с другой стороны, не только не нужно новой силы для продолжения движения, но, наоборот, нужна будет новая сила для того, чтобы остановить его. Ведь в данном случае речь идет не о необходимом для вещей сохранении, зависящем от всеобщей причины, которая, как мы сказали, уничтожила бы само существование вещей, если бы уничтожила их действенность.

15. Отсюда опять видно, что защищаемое некоторыми учение о случайных (окказиональных) причинах, если не толковать его в смягченном смысле (как это частью сделал, частью, по-видимому, готов сделать Штурм), ведет к опасным выводам, хотя бы и против воли самих ученых его защитников. Ибо оно не только

не увеличивает славы Божьей, устраняя идол природы, но, наоборот, превращая сотворенные вещи в простые модификации Единой Божественной субстанции, делает вместе со Спинозой из Бога саму природу вещей; ибо то, что не действует, что лишено деятельной силы, различимости и даже всякого основания своего пребывания, никоим образом не может быть субстанцией. Я твердо убежден, что уважаемый Штурм, известный своей ученостью и правоверием, далек от таких чудовищных мнений. Поэтому нет ни малейшего сомнения, что Штурм или покажет в ясной форме, каким образом при его учении может остаться какая-либо субстанция и изменение в вещах, или протянет руку истине.

16. Впрочем, я имею много оснований думать, что ни я не понимаю в достаточной степени его мысли, ни он моей. Он в одном месте признался мне, что можно и даже некоторым образом должно мыслить присущею и при надлежащею вещам некоторую *частицу Божественной мощи* (т. е., как я полагаю, некоторое выражение ее, отображение, ближайшее дей-

ствие, так как сама Божественная сила вовсе не может быть делима на части). Пусть обратят внимание на то, что он сообщил мне и повторял в том месте своей «Избранной физики», которое я привел в начале настоящей статьи. Если это выражение понимается (как видно из самих слов) в том смысле, в каком мы называем душу частицей божественного дыхания, то спор между нами будет устранен. Но я не решаюсь утверждать, что он думает именно это, так как он нигде в другом месте не говорит ничего подобного и не излагает следствий, вытекающих отсюда; напротив, я вижу у него много отдельных мест, которые вовсе не вяжутся с таким мнением, а его апологетическая диссертация идет в совершенно другом направлении. Когда я впервые высказал в лейпцигских «Acta eruditoruin» в марте 1694 г. мое учение о внутренней силе (развитое в моем «Опыте рассмотрения динамики» в тех же «Acta» в апреле 1695 г.), Штурм сделал мне в письме несколько возражений и, получив мой ответ, высказал мне в лестной форме, что между нами разница только в способе выражения; тог-

да я, обратив на это внимание, сделал еще несколько разъяснений; он, напротив, указал уже на несколько разногласий, которые и я признаю; когда мы столковались и в этом, он, наконец, недавно снова написал мне, что между нашими мнениями различие только в словах и что это доставит мне большое удовольствие. Поэтому я и пожелал по поводу появления его последней апологетической диссертации так разобрать этот вопрос, чтобы было ясно, в чем состоят наши учения и на чьей стороне истина. Глубокоуважаемый Штурм отличается редкой проницательностью и ясностью изложения, ввиду чего я и надеюсь, что он может внести немало света в столь важный вопрос, и потому я буду считать свой труд небесполезным хотя бы и потому, что он даст, быть может, повод уважаемому ученому взвесить и выяснить, со свойственным ему умом и искусством, некоторые важные стороны настоящего вопроса, не обращавшие на себя доселе внимания ученых, но которые мне, если не ошибаюсь, удалось несколько выяснить новыми, покоящимися на

более глубоких основаниях и имеющими широкое значение положениями. Из них, быть может, возникнет когда-либо возрожденная и улучшенная система философии, которая примирит философию формы и философию материи, соединит и сохранит то, что есть истинного в той и другой.

РАЗМЫШЛЕНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО УЧЕНИЯ О ЕДИНОМ ВСЕОБЩЕМ ДУХЕ

Многие остроумные люди думали и думают еще и ныне, что существует только один дух — всеобщий, оживотворяющий весь Универсум и все его части — каждую сообразно ее строению и тем органам, которые он находит, — подобно тому как одно и то же дуновение ветра заставляет различно звучать трубы органа. Таким образом, если у животного органы хорошо устроены, то в нем дух этот производит впечатление как бы отдельной души, если же органы повреждены, то эта отдельная душа обращается в ничто или возвращается, так сказать, в океан всеобщего духа.

Многим казалось, что Аристотель придерживался подобного мнения, которое возобно-

вил Аверроэс, знаменитый арабский философ. Он полагал, что в нас существует разум деятельный (intellectus agens), а также разум страдательный (intellectus patiena), что первый, привходящий извне, вечен и универсален, для всех общ, страдательный же разум, будучи для каждого отдельным, исчезает со смертью человека. Это учение было два-три века назад принято некоторыми перипатетиками, например Помпонацци, Контарини и др.; следы его мы находим и у покойного Ноде, как об этом свидетельствуют его письма и недавно изданная «Нодеана». Перипатетики преподавали это учение тайно своим самым близким и способным ученикам, тогда как публику они ловко заверяли, что учение это в самом деле истинно с точки зрения философии, под которой они разумели преимущественно аристотелевскую, но что оно ложно с точки зрения веры; отсюда и возникли споры о двойственной истине, учение о которой было осуждено на последнем Латеранском соборе.

Мне говорили, что большую склонность к указанному мнению имела королева Христи-

на, а так как им проникнут был Ноде, бывший ее библиотекарем, то весьма вероятно, что именно он сообщил ей сведения о тайных учениях знаменитых философов, которых он изучал в Италии. Спиноза, допускающий существование только одной субстанции, не очень отклоняется от учения о едином всеобщем духе, и это же учение бессознательно устанавливают новейшие картезианцы, которые утверждают, что действует один только Бог. Повидимому, в пользу этого мнения о субботе, или упокоении души в Боге, склонялись также Молинос и некоторые другие новейшие квиетисты (между прочим, один писатель, предшественник Молиноса, называющий себя Иоанном Силезским Ангелом, некоторые труды которого были недавно вновь изданы), и даже еще ранее их — Вейгель. Вследствие этого они думали, что прекращение отдельных отправлений есть состояние высшего совершенства.

Правда, философы-перипатетики не признавали этот дух вполне всеобщим, так как кроме интеллигенций, одушевляющих, по их мнению, светила, они допускали особую интеллигенцию

для нашего мира и именно эта интеллигенция играла у них роль деятельного разумения в душах человеческих. Они склонялись к этому учению о бессмертной душе, общей для всех людей, на основании ложного рассуждения, так как предполагали, что актуально бесконечное множество невозможно и что поэтому нельзя допустить, чтобы существовало бесконечное множество душ, а между тем оно должно было бы существовать, если бы отдельные души сохранялись. Ведь мир, по их мнению, вечен и род человеческий также; при рождении же постоянно новых душ и при предположении, что все они сохраняются, пришлось бы допустить их уже теперь актуальное бесконечное множество.

Это рассуждение сходило у них за доказательство. Между тем оно полно ложных предположений, ибо нельзя согласиться с ними ни в том, что актуальная бесконечность невозможна, ни в том, что человеческий род существовал вечно, ни в том, что рождаются все новые и новые души, так как ведь учили же платоники о предсуществовании душ, а пифагорейцы —

об их переселении, причем они утверждали, что постоянно существует некоторое определенное число душ, которые и претерпевают превращения.

Учение о всеобщем духе само по себе хорошо, ибо все те, кто его проповедует, допускают в самом деле существование Божества — все равно, думают ли они, что этот Всеобщий Дух есть верховное начало (ибо тогда они принимают его за самого Бога), или верят вместе с каббалистами в то, что Бог его сотворил. Таково именно было мнение англичанина Генриха Мора и некоторых других новейших философов, в особенности химиков, полагавших, что существует всеобщий архей, или душа мира. Иные утверждали даже, что это-то и есть Дух Господень, который носился над водами, как об этом говорит начало книги Бытия.

Но когда заходят так далеко, что утверждают, будто этот всеобщий дух есть единственный дух и что не существует отдельных духов или по крайней мере что существование этих отдельных душ прекращается, то при этом, мне кажется, выходят за пределы разума и без какого-

либо основания выдвигают учение, о котором даже не имеют отчетливого понятия. Рассмотрим несколько ближе выдвигаемые доводы, которыми хотят обосновать это учение, уничтожающее бессмертие душ и низводящее человеческий род и даже все живые существа с того места, какое им принадлежит и какое за ними обыкновенно признавалось. Мне кажется во всяком случае, что мнение, имеющее столь важное значение, должно быть доказано и что недостаточно иметь о нем только образное представление, которое на самом деле основывается только на весьма шатком сравнении духа с дуновением ветра, оживляющим музыкальные органы.

Я показал выше, что пресловутое доказательство перипатетиков, утверждавших, будто существует только один дух, общий для всех людей, не имеет никакой силы и основано лишь на неверных предположениях. Спиноза думал, что доказал существование единой субстанции в мире, но его доказательства жалки и невразумительны. Точно так же и новейшие картезианцы, полагавшие, будто один Бог дей-

ствует, не дали этому доказательств, не говоря уже о том, что отец Мальбранш, по-видимому, допускает по крайней мере внутреннюю деятельность отдельных духов.

Одно из более очевидных оснований, которое приводилось против признания отдельных душ, заключалось в ссылке на затруднения, которые встречались при указании их происхождения. Схоластики много спорили о происхождении форм, под которыми они разумели и души. Мнения сильно разделялись по вопросу о том, происходит ли при этом выведение душ из силы самой материи (эдукция), подобно тому как фигура извлекается из мрамора, или совершается передача душ (традукция), так что одна душа рождается от предыдущей, подобно тому как огонь загорается от другого огня, или, далее, души уже существуют и только обнаруживаются вместе с рождением животного, или, наконец, души творятся Богом каждый раз, как происходит новое рождение.

Те, кто отрицал отдельные души, думали выйти этим способом из затруднений, но это значило бы разрубить узел, а не распутать его, и не

может иметь никакой силы аргумент, построенный таким образом: «Данное учение неверно, так как толкования его были разнообразны». Это способ рассуждения скептиков, и если бы он был удобоприемлемым, то не было бы почти ничего, что нельзя было бы отвергнуть. Опыты нашего времени приводят нас к убеждению, что души и даже животные всегда существовали, хотя бы в малом размере, и что рождение есть особого рода увеличение. При этом исчезают и все трудности объяснения происхождения душ и форм. Этим мы не отказываем Богу в праве творить новые души или делать более совершенными те, которые уже существуют в природе; мы говорим лишь о том, что делается в обычном порядке природы, не входя в специальный образ действий, какой Бог может принять по отношению к человеческим душам, которые могут иметь привилегированное положение, так как бесконечно превосходят души животных.

Тому, что люди умные принимали учение о едином всеобщем духе, много содействовало, по моему мнению, то обстоятельство, что

ходячая философия распространяла касательно отдельных душ и отправлений души независимо от тела и его органов учение, которое она не в состоянии была достаточно оправдать. Совершенно законно было желание таких философов отстоять бессмертие души, как согласное с Божественными совершенствами и с истинной моралью; ног, видя, что смерть расстраивает, а затем и совершенно разрушает органы, наблюдаемые у животных, они сочли себя обязанными прибегнуть к предположению об отдельности и независимости душ, т. е. к предположению, что душа может существовать без тела, сохраняя при этом все свои мысли и отправления. И чтобы лучше отстоять это положение, они старались доказать, что душа уже в здешней жизни имеет идеи отвлеченные и независимые от идей материальных. Конечно, те, кто отвергал такую отдельность и независимость душ, как противоречащие опыту и разуму, тем более были склонны верить в уничтожение отдельной души и в возможность сохранения только одного всеобщего духа.

Я тщательно рассматривал этот вопрос и показал, что в самом деле в душе есть некоторые материалы, или предметы познания, не доставляемые внешними чувствами, а именно сама душа в ее отправления (nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu nisi ipse intellectus), и с этим легко согласятся те, которые стоят за всеобщий дух, ибо отличают же они его от вещества; но я утверждаю все-таки, что не существует отвлеченной мысли, которая бы не сопровождалась некоторыми материальными образами, или следами: я установил полнейший параллелизм между тем, что происходит в душе, и тем, что совершается в веществе, показав, что душа с ее отправлениями есть нечто отличное от материи, но что все-таки она всегда сопровождается вещественными органами, а ее отправления всегда сопровождаются отправлениями органов, которые должны соответствовать первым, и что соотношение это взаимно и всегда будет таковым.

Что же касается полного отделения друг от друга души и тела, то хотя я и не могу ничего

сказать о законах благодати и о том, что Бог установил их, в частности, касательно человеческих душ, кроме того, что сказано в Св. Писании (так как это вещи, которые невозможно познать разумом и которые зависят непосредственно от Божественного откровения), тем не менее я не вижу ни со стороны религии, ни со стороны философии никаких оснований, которые бы заставили меня отказаться от учения о параллелизме души и тела и допустить полное их разделение. Почему бы душа не могла всегда сохранить тончайшее, особым образом организованное тело, которое могло бы впоследствии при воскресении взять вновь то, что ему необходимо, от видимого тела? Ведь блаженным приписывают же тело прославленное, а древние Отцы Церкви приписывали и ангелам тончайшее тело.

Это учение согласно, впрочем, и с естественным порядком природы, известным нам из опыта. Наблюдения весьма искусных наблюдателей приводят нас к заключению, что зачатие животных совершается не тогда, когда это кажется толпе, и что семенные животные или жи-

вотные семена существовали уже с самого начала вещей. По закону же порядка и по разуму выходит, что то, что существовало изначала, не может иметь и конца. Если, таким образом, рождение есть только увеличение животного, которое преобразовывается и развивается, то и смерть может быть лишь уменьшением животного, которое преобразовывается и свертывается, причем само животное сохранится во всех своих превращениях, подобно тому как шелковичный червь и его бабочка — одно и то же животное. При этом надо заметить, что природа имеет предусмотрительность и благость открывать нам свои тайны на некоторых небольших образчиках, чтобы мы могли на основании общего соответствия и гармонии судить об остальном. Таким образом, посредством превращения гусениц и других насекомых, так как и мухи происходят из червей, она и заставляет нас догадываться, что превращения совершаются везде. Опыты над насекомыми разрушили обычное мнение, что эти животные зарождаются из пищи, без осеменения. Точно так же в птицах природа дала нам образец про-

исхождения всех животных посредством яичек, и это заставило в настоящее время признать новейшие открытия.

Опыты с микроскопами показали также, что бабочка есть не что иное, как развитие гусеницы, а главное, что семена содержат уже образовавшееся растение или животное, хотя и необходимо для них превращение и питание, или возрастание, чтобы стать одним из животных, заметных для наших обыкновенных чувств. И так как самые крошечные насекомые происходят также путем полового размножения, то это же должно предполагать и о маленьких семенных животных, а именно что они сами происходят от других семенных животных, еще меньших, и что, таким образом, они возникли не иначе как вместе с началом мира, что согласно и со Св. Писанием, намекающим на то, что прежде всего были семена.

Природа дала нам на примере сна и обморока образчик, по которому мы можем судить, что смерть есть не прекращение всех отправлений, но только приостановка некоторых, более заметных. И я выяснил в другом месте важный

момент, невнимание к которому облегчило людям путь к мнению о смертности души, а именно что в нас есть большое количество маленьких восприятий, равных друг другу и уравновешенных друг с другом, которые, не выделяясь и не имея ничего отличительного, бывают поэтому незаметны, так что о них невозможно и помнить. Однако заключать отсюда, что душа в этом случае совсем не совершает никаких отправлений, значило бы то же, что думать вместе с толпою, что там, где нет заметного вещества, нет ничего или существует пустота или что земля неподвижна, так как движение ее, будучи однообразно и совершаясь без толчков, совершенно незаметно. Мы испытываем множество маленьких восприятий, которых не в состоянии различить: оглушительный шум, как, например, ропот собравшейся толпы, состоит из множества маленьких ропотов отдельных лиц; отдельно их заметить невозможно, но тем не менее мы ощущаем их, иначе не ощущали бы мы и целого. Поэтому, если животное лишено органов, способных доставлять ему достаточно раздельные восприятия, то из это-

го вовсе не следует, что на его долю не остается менее значительных и более однообразных восприятий и вообще что оно лишено всяких органов и всяких восприятий. Его органы скрыты и низведены к малому размеру, но порядок природы требует того, чтобы все вновь развилось и возвратилось рано или поздно в состояние заметное и чтобы во всех этих превращениях был строго определенный прогресс, который ведет к созреванию и усовершенствованию вещей. По-видимому, даже Демокрит имел в виду это восстановление животных, так как Плотин приписывает ему учение о воскресении.

Все эти соображения показывают, как сохраняют свое бытие не только души, но и сами животные, так что нет никакого основания верить в совершенное уничтожение душ или в полное разрушение животного, а следовательно, нет надобности прибегать и к предположению о едином всеобщем духе и лишать природу ее частных и всегда пребывающих совершенств. Это значило бы недостаточно принимать во внимание ее порядок и гармонию. Есть в уче-

нии о едином всеобщем духе и другие вещи, которых нельзя отстаивать и которые запутывают в трудности гораздо большие, чем те, какие представляет обычное учение.

Вот некоторые из них. Прежде всего ясно, что сравнение с дуновением ветра, заставляющим различно звучать разные трубы органа, хотя и подкупает воображение, но ничего не объясняет, а скорее даже намекает на противоположное тому, что имелось в виду. Ведь общее дуновение ветра в трубах — не что иное, как собрание большого количества отдельных дуновений, не говоря о том, что каждая труба наполнена своим собственным воздухом, могущим перейти при этом из одной трубы в другую. Таким образом, это сравнение скорее подтверждает существование отдельных душ и благоприятствует допущению переселения душ из одних тел в другие, подобно тому как воздух может менять трубы.

Если представить себе, что всеобщий дух есть как бы океан, составленный из бесконечного множества капель, которые отделяются от него, когда оживляют какое-нибудь отдельное

органическое тело, и снова соединяются в своем океане после разрушения органов, то это будет опять представление материальное и грубое, неподходящее к делу и запутывающееся в те же противоречия, как и сравнение с дуновением ветра. Ибо, подобно тому как океан есть собрание капель, так точно и Бог был бы собранием всех душ вроде того, как рой пчел есть собрание этих маленьких животных. Но так как этот рой не есть настоящая субстанция, то ясно, что в таком же смысле и всеобщий дух не был бы сам по себе истинным существом, и вместо того, чтобы говорить, что он есть единый дух, пришлось бы сказать, что он сам по себе ничто и в природе существуют только отдельные души, а он их собрание.

Притом капли, соединенные в океане всеобщего духа, после разрушения органов были бы, по правде сказать, душами, которые продолжали бы существовать отдельно от материи, и, таким образом, мы бы впали снова в то, чего желали избегнуть, особенно если допустить, что эти капли сохраняют некоторые следы предшествующего состояния или имеют некоторые

отправления, а пожалуй, еще и приобретают более высокие в этом океане божества или всеобщего духа.

Если же будут настаивать, что эти души, соединившиеся в Боге, не имеют никаких собственных отправлений, то это приведет к мнению, противному разуму и всякой доброй философии. В самом деле, разве может существо, имеющее действительное бытие, достигнуть когда-нибудь такого состояния, в котором бы у него не было ни одного отправления и ни одного впечатления? Ведь вещь, соединенная с другой вещью, продолжает иметь свои особые отправления, которые в соединении с отправлениями других вещей и составляют отправления целого, иначе и целое не имело бы никаких отправлений, если бы их не имели его части.

Кроме того, я уже показал в другом месте, что всякое существо сохраняет совершенно все впечатления, какие оно получило, хотя эти впечатления, соединившись с другими впечатлениями, перестают быть заметны сами по себе. Таким образом, и душа, соединенная с океаном

душ, продолжала бы всегда оставаться той же особой душой, какой она была, но только отделенной (от тела).

Это показывает, что более разумно и более согласно с природой предположить существование отдельных душ в самих животных, а не вне их — в Боге и сохранить таким образом не только душу, но и животное, как я уже объяснял это здесь и в другом месте; таким образом, отдельные души всегда останутся бодрствующими, т. е. при тех особых отправлениях, которые им соответствуют и способствуют красоте и порядку вселенной, вместо того чтобы быть низведенными к субботе квиетистов в Боге, т. е. к состоянию лености и бесполезности. Что же касается состояния блаженного созерцания блаженных душ, то ведь оно совместимо с функциями их прославленных тел, которые не перестанут быть по-своему органическими.

Если же кто-нибудь станет настаивать, что отдельных душ вовсе не существует, даже и в настоящем, в то время как отправления мыслей и чувства совершаются при помощи органов,

то его опровергнет наш опыт, который, кажется, достаточно учит нас тому, что мы составляем нечто особое, мыслящее, сознающее себя, хотящее, и что мы отличны от всякого другого существа, мыслящего и хотящего что-либо иное. Иначе легко согласиться с мнением Спинозы и ему подобных авторов, которые хотят признавать только одну субстанцию, а именно Бога, которая во мне мыслит, верит и хочет противоположное тому, что она мыслит, чему верит и чего хочет в другом, — мнение, нелепость которого обнаружил еще г-н Бейль в некоторых местах своего «Словаря».

Если, далее, в природе нет ничего, кроме всеобщего духа и вещества, то придется признать, что не всеобщий дух верит и желает противоположного в различных лицах, а само вещество, которое в них различно и разно в них действует. Но если вещество действует, то к чему тогда всеобщий дух? Если же вещество есть первое страдательное начало или даже начало чисто страдательное, то как возможно приписывать ему эти действия? Таким образом, более разумно допустить, что кроме Бога, который

есть высшее деятельное начало, существует множество частных деятельных начал, так как существует множество отдельных и противоположных друг к другу действий и страданий, которые не могут быть приписаны одному субъекту, и тогда эти деятели суть не что иное, как отдельные души.

Известно также, что во всем бывают ступени. Существует бесконечное число ступеней между каким угодно движением и полным покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием, которое не представляет никакого сопротивления, между Богом и ничто. Точно так же существует бесконечное число переходных ступеней между каким угодно действием и чисто страдательным началом. Следовательно, не согласно с разумом допускать существование только одного деятельного начала, а именно всеобщего духа, и одного страдательного, а именно вещества.

Следует еще принять во внимание, что вещество не есть нечто противоположное Богу, но что скорее следует противополагать его ограниченному действию, а именно душе, или

форме. Ведь Бог есть существо высшее, противоположное ничто; из Него возникает вещество в той же мере, как и формы, и затем чисто страдательное начало есть нечто большее, чем ничто, ибо оно способно на что-то, между тем как нельзя ничего приписывать полному ничто. Таким образом, должно воображать рядом с каждой отдельной частью вещества особые формы, т. е. души или духи, ей сообразные.

Я не хочу прибегать здесь к демонстративному аргументу, которым я пользовался в другом месте и который основывался на понятии единств, или простых вещей, к которым относятся и отдельные души, хотя этот аргумент неизбежно заставляет нас не только допустить существование отдельных душ, но и признать, что они по природе своей бессмертны и так же неразрушимы, как универсум, и даже более того, что всякая душа — это своеобразное и постоянное зеркало универсума и содержит в своем существе порядок, соответствующий порядку универсума, что души разнообразят и представляют универсум на

бесконечное множество ладов, которые все различны и все истинны, что души, так сказать, умножают универсум во столько раз, сколько это возможно, так как сообразно с этим они приближаются к Божеству на сколько возможно соразмерно различию их степеней, и дают универсуму все совершенство, к какому он способен.

После этого я не вижу, какое основание или побуждение можно иметь для того, чтобы восставать против учения об особых душах. Те, кто это делает, признают, что все, что в нас происходит, есть действие всеобщего духа. Но действия Божии продолжительны, да в некотором смысле даже изменения и действия существ сотворенных прочны, и их впечатления соединяются друг с другом, не разрушаясь. Следовательно, если, как мы видим, признание того, что животное со своими более или менее отчетливыми впечатлениями и известными органами сохраняется всегда согласно с разумом и с опытом, и если, значит, это действие Бога всегда пребывает в этих органах, то отчего не обозначить его именем души и не сказать, что это-

то произведение Бога и есть невещественная и бессмертная душа, которая воспроизводит некоторым образом всеобщий дух? Ведь это учение уничтожает все трудности, как это видно из того, что сказано мною только что, а также и в других сочинениях, которые я писал по этому поводу.

КРИТИКА ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО ОТЦА МАЛЬБРАНША

РАЗГОВОР ФИЛАРЕТА И АРИСТА, ПРОДОЛЖЕНИЕ ПЕРВОГО РАЗГОВОРА АРИСТА И ТЕОДОРА

По уходе Теодора Ариста посетил Филарет, его старинный друг, весьма уважаемый доктор Сорбонны; он преподавал когда-то философию и богословие по школьному образцу и, однако, не пренебрегал открытиями новых ученых, только относился к ним с большой осмотрительностью и стремился к точности и строгости. Жил он уединенно, чтобы лучше предаваться делам благочестия, и трудился над разъяснением истин религии, стараясь

исправить и усовершенствовать доказательства в их пользу. Это заставило его построже обсудить уже существующие доказательства, чтобы заметить, в чем они должны были быть пополнены.

А р и с т , увидев его, воскликнул: «Как кстати Вы теперь приходите, дорогой Филарет, после такого долгого перерыва в нашем знакомстве. Я только что вел восхитительную беседу и очень жалею, что Вы при ней не присутствовали. Теодор, этот глубокомысленный философ, этот превосходный богослов, совершенно овладел мною и перенес меня из этого телесного и тленного мира в мир умопостигаемый и вечный. Однако, когда мне приходится размышлять без него, я легко впадаю в свои прежние предрассудки и по временам чувствую себя в неопределенном положении. Никто лучше Вас не может поставить меня на твердую почву и заставить судить надежно и, так сказать, хладнокровно. Признаюсь Вам, возвышенные и прекрасные речи Теодора меня трогают и увлекают; но он ушел, и я уже не понимаю, как я мог вознестись так высоко, и я чувствую сво-

его рода головокружение, которое меня смущает».

Ф и л а р е т. Достоинства Теодора известны мне по его сочинениям, где много возвышенных и прекрасных мыслей и даже немало хорошо доказанных; но среди них, и даже наиболее существенных, встречаются такие, которые требуют большего разъяснения. Не сомневаюсь, что он наговорил Вам много такого, что укрепило Вас в принятом Вами (как я слышал) намерении оставить тщету света, оглушающий шум толпы, суетные, а подчас и пагубные разговоры мирских людей и предаться серьезным размышлениям, которые влекут нас к добродетели и ведут к счастью. Слух о счастливой перемене, происшедшей в Вас, побудил меня с Вами повидаться и возобновить нашу старинную связь. А Вы доставите мне самый лучший случай перейти к делу и выразить все мое расположение к Вам, если сразу заговорите со мной о том, что издавна было предметом моих размышлений, да и среди Ваших принадлежит, вероятно, к числу самых интересных. Не помните ли Вы сущность того, что Вам говорил Теодор;

я, может быть, помогу развить некоторые из положений, которые он Вам преподал, а затем он сам окончательно разъяснит и утвердит то, что будет еще оставаться для нас темным или сомнительным.

Арист. Я очень рад Вашей помощи и постараюсь повторить сущность того, что мне говорил Теодор; но не ждите от меня того очарования, каким были проникнуты его речи. Прежде всего он показал мне, что то самое «я», которое мыслит, вовсе не есть тело, потому что мысли не суть способы бытия протяжения, которое именно и составляет сущность тела. Я просил его доказать, что мое тело состоит только из протяжения, и, пока я его слушал, мне казалось, что он доказывает это, но я не знаю, как случилось, что его доводы ускользнули из моей памяти. Впрочем, я понемногу вспоминаю их. Достаточно, говорил он, одного протяжения для того, чтобы образовать тело, и прибавил еще, что если бы Бог уничтожил протяжение, то и тело уничтожилось бы.

Филарет. Философы, которые не принадлежат к последователям Декарта, не согла-

сятся с тем, что для образования тела достаточно одного протяжения; они скажут, что для этого необходимо еще нечто, что древние называли *антитипией* и что делает одно тело непроницаемым для другого. Они скажут, что чистое протяжение есть лишь место, или пространство, в котором находится тело. И правда, мне кажется, что, когда Декарт и его последователи принимаются опровергать это мнение, они лишь строят предположения и — если называть вещи их собственными именами — принимают за данное именно то, что требуется доказать, и совершают petitio principii.

Арист. А разве предположение о том, что тело уничтожается, если уничтожить протяжение, не доказывает, по-Вашему, что сущность тела состоит только в протяжении?

Филарет. Оно доказывает только то, что протяжение принадлежит сущности, или природе, тела, но вовсе не то, что оно составляет всю его сущность. Так, величина принадлежит сущности протяжения, но одной ее недостаточно; ведь число, время, движение также величины, и, однако, они отличаются от протяже-

ния. Если бы Бог уничтожил всякую действительную величину, он тем самым уничтожил бы и протяжение. Но если бы он сотворил величину, то из этого могло бы произойти разве только время, а никак не протяжение. То же самое можно сказать о протяжении и теле. Уничтожив протяжение, Бог уничтожил бы и тело, но, произведя одно протяжение, Он произвел бы, пожалуй, только пространство без тела, по крайней мере по общему мнению, которого картезианцы не опровергли еще как следует.

А р и с т . Досадно, что, говоря с Теодором, я сразу не обратил внимание на эту неясность, но я замечу ее и предложу ему для разъяснения. Однако, если хорошенько вспомнить, он представил мне еще довод, клонившийся к той же цели; только он мне показался довольно тонким, потому что был основан на сущности субстанции. Теодор доказывал мне, что протяжение есть субстанция, и, кажется, хотел из этого вывести, что тело не может быть не чем иным, как протяжением, иначе оно состояло бы более чем из одной субстанции. Впрочем, не ручаюсь, что такова была подлинная мысль Теодо-

ра. Я могу и ошибаться, придавая, может быть, его словам иную связь, чем он сам того хотел. Я справлюсь об этом.

Ф и л а р е т. Я нахожу неясность и в этом выводе, который Вы, лишь сомневаясь, приписываете Теодору. Ведь Вы знаете, что перипатетики составляют тело из двух субстанциальных начал — материи и формы. Значит, сначала надо доказать, что для тела невозможно состоять одновременно из двух субстанций, т. е. из протяжений (если допустить, что оно — субстанция) и еще какой-нибудь другой субстанции. Однако посмотрим, как Теодор доказывает, что протяжение есть субстанция. Этот пункт довольно важен.

А р и с т. Постараюсь припомнить. Все то, что можно понять отдельно, не мысля в то же время о другом, или так, что идея не влечет за собою представления о других вещах, или иначе, все то, что можно понять отдельно, как существующее независимо от другой вещи, есть субстанция; а все то, чего нельзя понять отдельно или не мысля о другом, есть состояние, или модификация, субстанции. Вот что значит, ког-

да говорят, что субстанция есть нечто существующее само в себе; и у нас нет иного способа отличать субстанции от модификаций. И Теодор показал мне, что я могу мыслить о протяжении, не мысля о чем-либо ином.

Филарет. Это определение субстанции не свободно от некоторых затруднений. В сущности только одного Бога можно представлять независимым от всякой другой вещи. Так неужели же мы признаем вместе с одним слишком известным новатором, что Бог есть единственная субстанция, а все творения — только ее модификация? Если Вы сузите свое определение, прибавив, что субстанция есть то, что может быть мыслимо независимо от всякой другой сотворенной вещи, то мы, может быть, найдем много вещей, которые в той же мере независимы, как и протяжение, и, однако, не субстанции. Например, способность к действию, жизнь, антитиния представляют из себя нечто существенное и в то же время первичное и могут быть мыслимы независимо от других понятий, а при помощи отвлечения — даже независимо от тех субъектов, в которых они находят-

ся. Напротив, сами субъекты мыслятся при помощи подобных атрибутов. И эти атрибуты отличны от тех субстанций, которым они служат атрибутами. Значит, есть нечто, что, вовсе не будучи субстанцией, может быть мыслимо столь же независимо, как и сама субстанция. Итак, указанная Вами независимость понятия вовсе не представляет отличительного признака субстанции, потому что последний должен согласоваться с тем, что существенно для субстанции.

Арист. Я думаю, что абстракций нельзя понять независимо от какой-нибудь вещи, по крайней мере в том субъекте, который конкретен, хотя бы и не полон, и который образует полный субъект в соединении с достаточным первичным существенным атрибутом. Но чтобы выйти из этих терний, скажем, что наше определение должно касаться лишь конкретных вещей. Итак, субстанция есть конкретная вещь, независимая от всякой другой конкретной вещи.

Филарет. Вот новое сужение Вашего определения, но все еще в нем остается много

неясностей. Вот они: 1) может быть, объяснение того, что такое *конкретная вещь,* уже будет предполагать субстанцию, и в таком случае мы сделаем в определении круг; 2) я не согласен с Вами, что протяжение есть конкретная вещь, ибо оно — отвлечение от протяженного; 3) по-Вашему выходит, что заслуживает названия субстанции лишь определенный и неполный субъект или простое и первичное, конкретное, которое в соединении с существенным атрибутом образует полную субстанцию, так как абстракции, а равно полные конкретные вещи не могут ни быть мыслимы, ни существовать без него; 4) я уже не буду указывать на учение тех богословов, которые утверждают, что акциденции могут существовать без их субъекта в таинстве евхаристии; значит, эти акциденции существенно независимы от субъекта, и, следовательно, к ним подходит Ваше определение субстанции.

А р и с т. Мы довольно-таки углубились в тонкости; хорошо, что я был некогда в колледже и удержал в памяти кое-какие схоластические термины. Но я должен признаться, что

в данном случае эти тонкости необходимы, а Вы предлагаете их в такой удобопонятной форме, что я в состоянии на них отвечать. Итак, отвечаю на *первый* пункт. При определении конкретной вещи нет надобности обращаться к субстанции, так как и акциденции могут быть конкретными, например теплота может быть велика или обладать величиною; «великий» же есть конкретное понятие; число может быть названо большим, пропорциональным, соизмеримым и т. д.

По поводу *второго* пункта я скажу, что так как, по мнению Теодора, протяжение, пространство, тело — одно и то же, то он признает, что протяжение есть конкретная вещь.

На *третий* пункт отвечу, что протяжение, или тело, есть действительно тот первый субъект, который, будучи понят как материя, получившая форму от фигур и движений, составляет полный субъект.

Наконец, касательно *четвертого* пункта скажу, что Теодор, может быть, не согласится с тем, что акциденции могут существовать без субъекта. Если бы кто пожелал поддержать мое

определение, то мог бы сказать, что субстанция есть конкретная вещь, не зависящая в *естественном порядке* от всякой иной сотворенной конкретной вещи.

Ф и л а р е т. По-моему, ответ Ваш на *первое* мое замечание хорош; следовало бы только более отчетливо разъяснить понятия конкретного и абстрактного. Но что касается *второго* пункта, то нельзя с Вами согласиться, будто протяженное и протяжение — одно и то же: среди сотворенных вещей нигде нет примеров тождества между абстрактным и конкретным.

Ответ на *третий* пункт может быть принят, а также и тот ответ, который Вы даете на *четвертое* возражение, согласно с теми, которые не признают, что акциденции существуют вне субъекта. Но желающие исправить Ваше определение, ограничивая его тем, что происходит *естественно,* сделают его похожим на то определение человека, которое приписывают Платону. Про него рассказывают, будто он определил человека как двуногое животное без перьев, а Диоген ощипал петуха и, бросив его в аудиторию Платона, сказал: «Вот Пла-

тонов человек». Платоник точно так же мог бы возразить, что говорилось о животном, как оно существует естественно. Но нужны такие определения, которые почерпнуты из сущности вещей; конечно, могут быть полезны и определения, взятые из того, что происходит естественно (per se), так что можно различать три степени предикатов: *существенные, естественные* и *просто случайные.* Но в метафизике желательны атрибуты существенные или почерпнутые из того, что называется формальной сущностью.

Арист. Насколько я понимаю, у нас остается нерешенным только один вопрос: абстрактно или конкретно протяжение?

Филарет. Я мог бы еще возразить на Ваше определение, что тела не независимы друг от друга; необходимо, например, чтобы они были сжимаемы и движимы окружающей средой; но Вы можете ответить моим же возражением, что достаточно одного существенного, так как Бог может сделать тела независимыми и, даже при уничтожении одного из них, сохранит их в прежнем состоянии. Итак, я настаи-

ваю на том, что я только что сказал, а именно что протяжение есть не что иное, как абстракция, и требует, чтобы было нечто протяженное. Для него необходим какой-нибудь субъект, и оно, так же как длительность, есть нечто относящееся к этому субъекту. Оно даже предполагает нечто предшествующее в этом субъекте, некоторое качество, атрибут, натуру в этом субъекте, которая вместе с субъектом расширяется, распространяется, продолжается. Протяжение есть распространение этого качества, или этой натуры; например, в молоке мы находим протяжение, или распространение, белизны, в бриллианте — твердости, в теле — вообще протяжение, или распространение, антитипии, или материальности. Из этого Вы в то же время видите, что в телах есть нечто предшествующее протяжению. Можно сказать, что протяжение так же относится к пространству, как продолжительность — к времени. Длительность и протяжение — атрибуты вещей, а время и пространство принимаются за нечто находящееся как бы вне вещей и служащее их измерению.

Арист. Философы, признающие пространство, отдельное от тела, смотрят на него как на субстанцию, образующую место, а картезианцы и Теодор самую материю представляют, как Вы — пространство, с тою только разницей, что включают в нее вместе с протяжением и подвижность.

Филарет. Значит, они молчаливо признают, что одного протяжения для образования материи, или тела, недостаточно, так как к нему следует присоединить подвижность, которая есть следствие антитипии или сопротивления, иначе тело не могло бы быть толкаемо или движимо другим телом.

Арист. Они возразят, что подвижность есть следствие протяжения: всякое протяжение делимо, так что части отделимы одна от другой.

Филарет. С Вашим выводом не согласятся все те, которые предполагают существование пустоты или по крайней мере реального пространства, отдельного от материи, его наполняющей; они скажут, что в пространстве можно обозначить различные части, но не от-

делить их. А я, хотя и различаю понятие протяжения от понятия тела, все же считаю, что нет пустоты, а также субстанции, которая могла бы называться пространством. Я всегда бы делал различие между протяжением и тем атрибутом, к которому относится протяжение или распространение (как понятия относительные). Этот атрибут есть положение, или местоположение. Так, распространение места образует пространство, которое есть как бы πρῶτονδεκτικόν, или первый субъект протяжения; через него оно будет принадлежать и другим вещам, находящимся в пространстве. Итак, протяжение, когда оно бывает атрибутом пространства, есть распространение, или продолжение расположения, или местоположения; а протяжение тела есть распространение антитипии, или материальности. Ибо место может быть и в точке, и в пространстве, следовательно, место может быть без протяжения, или распространения; но распространение просто в длину образует линию в пространстве, наделенную протяжением. То же можно сказать о материи: она находится в точ-

ке так же, как и в теле, а ее распространение только в длину образует материальную линию. Другие продолжения, или распространения в ширину и глубину, образуют геометрическую поверхность и телесность — словом, пространство в месте и тело в материи.

Арист. Эти пропорциональные отношения между местом и материей, пространством и телом мне нравятся; они помогают говорить точно; их так же полезно различать, как продолжительность и время, протяжение и пространства. Надо насчет этого спросить Теодора.

Филарет. Пойдем далее. Я держусь того мнения, что не только протяжение, но и само тело не может быть мыслимо независимо от других вещей. Таким образом, следует признать, что или тела не субстанции, или не все субстанции могут быть мыслимы независимо, хотя мыслить таким образом можно лишь одни субстанции; ибо тело, представляя из себя нечто целое, зависит от других тел, которые его составляют и служат ему частями. Только одни *монады,* т. е. простые и неделимые субстанции,

действительно независимы от всякой иной сотворенной конкретной вещи.

Арист. Стало быть, я скажу, что *субстанция* есть конкретная вещь, независимая от всякой вне ее находящейся сотворенной конкретной вещи; таким образом, зависимость субстанции от ее атрибутов и частей не будет составлять затруднения для наших рассуждений.

Филарет. Вот уже третье ограничение Вашего определения. Вы имеете право это сделать, но, говоря правду, не все дозволительное полезно (non omne quod licet expedit). Не все ли равно, вне меня или во мне находится червь, который меня гложет? Все равно я от него независим. Одни бестелесные субстанции независимы от всякой другой сотворенной субстанции. И кажется, со строго философской точки зрения тела не заслуживают названия субстанций. Этого мнения, кажется, держался уже Платон; он заметил, что тело есть нечто преходящее, существующее не более одного мгновения. Но это потребовало бы более пространного исследования, а у меня есть и другие важные

доводы, которые не позволяют мне придавать телам звание и имя субстанции в метафизическом значении. Потому что, говоря одним словом, тело не представляет из себя настоящего единства, оно только агрегат, по схоластическому названию *чистая акциденция*, собрание вроде стада, а единство его происходит от нашего восприятия; само оно есть *создание нашего ума*, или, вернее, *воображения, — явление.*

А р и с т. Надеюсь, что Теодор обстоятельно разъяснит Вам все эти неясности. Предположим пока, что тело и протяжение не особенно отличаются друг от друга, так как Вы не допускаете пустоты, или по крайней мере оставим этот вопрос до более подробного обсуждения и перейдем к дальнейшим выводам Теодора. Они сводятся к следующему: *все то, чьи модификации не могут быть объяснены протяжением, отлично от тела* (я предполагаю, что тела и протяжение — одно и то же или по крайней мере что они различаются лишь настолько, насколько пространство и то, что просто необходимо для его заполнения, т. е. то, что кроме протяжения обладает еще в известной степени

сопротивлением и подвижностью, как Вы это, по-видимому, допускаете). Но *душа имеет модификации, которые не суть модификации протяжения,* или, если Вам угодно, антитипии, того, что наполняет пространство. Это Теодор доказывает тем, что наши удовольствия, желания, мысли не имеют никаких пространственных отношений: их нельзя измерять футами и вершками, как это делается с пространством и тем, что его наполняет.

Филарет. Я согласен с Теодором, когда он признает, что модификации души не суть модификации материи и что, следовательно, душа нематериальна. Но все же его доказательство страдает некоторой неясностью. Основываясь на том, что мы не можем измерить мыслей, он утверждает, что они не имеют никаких пространственных отношений; но последователь Эпикура возразит, что это происходит от недостаточности нашего знания и что если бы мы знали маленькие тельца, которые образуют мысль, и их движение, необходимое для этого, то мы увидели бы, что мысли измеримы и представляют собой не что иное, как ход некоторых

тонких машин; все равно как нам кажется, что природа цвета в существе своем не состоит из чего-либо измеримого, а между тем если верно, что причина таких качеств в предметах происходит от известных конфигураций и движений, как, например, белизна пены — от маленьких шариков, гладких, словно зеркальца, то в конце концов эти качества можно будет свести к измеримому, материальному и механическому.

А р и с т. Да этак Вы передаете в руки противникам все доводы, которые можно привести в пользу раздельного существования души и тела.

Ф и л а р е т. Вовсе нет. Я только хочу их усовершенствовать, и вот Вам сейчас небольшой образчик этого. Я считаю, что материя заключает в себе только то, что пассивно; с этим, по-моему, должны согласиться как сторонники Демокрита, так и другие философы, которые признают лишь механические причины. И не только протяжение, но и приписываемая телам антитипия есть нечто всецело пассивное, следовательно, источник действия не может быть модификацией материи; значит, и движения,

так же как и мысль, должны происходить от чего-то иного.

А р и с т. Позвольте мне указать Вам, в чем, по моему мнению, погрешает Ваш довод; Вы сами учите меня быть точным до строгости. Ваш довод имеет силу только ad hominem, т. е. для тех, кто философствует, как Демокрит и Декарт, но платоники и аристотелики, а также некоторые новые приверженцы учения об археях и симпатиях, которые утверждают, что тела могут притягиваться на расстоянии, вкладывают в них качества, необъяснимые механически; следовательно, они не согласятся, что тела чисто пассивны. Мне помнится даже, что один известный писатель из числа Ваших друзей, хотя он признавал для явлений в телах одни лишь механические объяснения, доказывал в своих очерках, помещенных в лейпцигских «Acta eruditorum», что тела наделены некоторой активной силой, так что, по его мнению, тела состоят из двух натур, а именно: первичной активной силы (названной Аристотелем первой энтелехией) и материи, или первичной пассивной силы, по-видимому, аититипии. По-

этому он утверждает, что все в материальных вещах может быть объяснено механически, за исключением самых оснований механизма. Последние не могут быть извлечены только из рассмотрения одной материи.

Филарет. Я нахожусь в сношениях с этим автором и довольно сносно понял его учение. Эта первичная активная сила, которую можно назвать *жизнью,* и заключается, по его мнению, в том, что мы называем душой, или в простой субстанции; это нематериальная, неделимая, неразрушимая реальность; ее он вкладывает во все тела, считая, что нет частицы массы, где не было бы органического тела, наделенного некоторой способностью к восприятию, или своего рода душой. Таким образом, его рассуждение прямо ведет к различению души от материи. А если станут называть телом то, что я вместе с ним предпочел бы называть телесной субстанцией и что состоит из души и массы, то это будет лишь вопрос о названии. Вот эта-то активная сила и показывает лучше и заметнее всего различие души и массы, так как механические принципы, из которых проистекают зако-

ны движения, не могут быть ни извлечены из того, что имеет характер чисто пассивный, геометрический, или материальный, ни доказаны одними аксиомами математики. Этот автор показал во многих местах парижского «Journal des Sçavants» и в лейпцигских «Acta Eruditorum», а также в других местах, где он говорил о своей *динамике*, а не так давно в своей «Теодицее», что для доказательства законов динамики следует прибегнуть к реальной метафизике и началам целесообразности, которые имеют отношение к душам и не менее точны, чем начала геометрии. В письмах, которыми он обменивался с Гартзёкером (они напечатаны в «Memoires do Trevoux»), Вы найдете, как при помощи самых возвышенных соображений, отчасти пользуясь для этого своей динамикой, он уничтожает пустоту и атомы, между тем как те, кто занимается одним лишь материальным, не могут решить этого вопроса; вот почему новые философы будут по большей части слишком материалистичны и, не имея привычки согласовать метафизику с математикой, не в состоянии решить, существует пустота

и атомы или нет. А некоторые даже склонны думать, что существует или пустота с атомами, или по крайней мере атомы, плавающие в жидкости, которая исключает пустоту. Но наш автор показывает, что понятия пустоты, атомов или совершенной твердости, совершенной жидкости нарушают одинаково целесообразность и порядок.

Арист. Да, в том, что Вы говорите, есть кое-что, и мне бы хотелось с Вашей помощью основательнее поразмыслить и над динамикой, раз она столь важна для познания нематериальных субстанций, и над несообразностью пустоты и атомов. Но у меня есть кое-что возразить Вам, а именно: Бог может сам непосредственно произвести все то, что Вы приписываете душам, и, таким образом, те модификации и деятельности, которые превышают силы материи, не приведут нас к отличным от материи душам, так как это будут деятельности Бога. Правда, мое возражение направляется и против самого Теодора, пожалуй, более, чем против других, потому что он, как Вам известно, смотрит на вторые причины как на случайные.

Ф и л а р е т. Если бы даже эти действия производились Богом, то во всяком случае модификации, которые приписываются душам и которые мы сами ощущаем в своей душе, не могут быть модификациями Бога. По поводу этих действий скажу еще и то, что нельзя отрицать у нас самих наших внутренних актов и их достаточно для нашей настоящей цели, так как материя, будучи лишь пассивной, на них неспособна. Но предположение, будто все внешние действия производятся одним Богом, ведет к чудесам и даже к чудесам неразумным, мало достойным Божественной мудрости. Если вымышлять такие предположения, которые могут сделаться возможными лишь при посредстве чудесного всемогущества Божьего, то с одинаковым правом можно будет утверждать, что я один на свете, а Бог производит в моей душе все явления, как будто бы вне меня существовали другие предметы, хотя их нет на самом деле. Однако если бы мое настоящее рассуждение, доказывающее отличие души от материи, поскольку оно основано на внешних действиях или на динамике, было справедливо лишь при

том предположении, что в обычном течении природы все вещи производятся естественными силами, так что действие Божие ограничивается только их сохранением, то и этого во всяком случае было бы достаточно для доказательства или различия души и тела, или существования Божества.

Мы могли бы идти далее и яснее показать, как динамика подтверждает то и другое из этих важных положений, но это потребовало бы слишком долгого расследования, а в него не следует теперь вдаваться.

Арист. Мы поговорим об этом более обстоятельно в другой раз, когда Вам будет удобно. Но я нахожу, что уже много будет сделано, если людям неверующим нельзя будет возражать против того, что Вы говорили в пользу бессмертия душ, не прибегая к Богу, т. е. к тому, чего они более всего избегают. А раз они согласятся признать существование Бога, т. е. Духа бесконечно могущественного и мудрого, то отсюда нетрудно будет вывести заключение, что им созданы еще конечные духи, бестелесные, как он сам, и далее, что было бы несовместно

с его справедливостью, если бы наши души погибали вместе с телом.

Филарет. Есть веские основания сомневаться в том, что Бог создал нечто иное, кроме монад, т. е. непротяженных субстанций, и что тела не что иное, как феномены, проистекающие из этих субстанций. Мой друг, мнение которого я Вам сообщил, ясно показывает, что он склонен думать именно таким образом; он все сводит к монадам, т. е. простым субстанциям, их модификациям и феноменам, из них проистекающим; реальность этих последних обозначается связанностью, которая отличает их от сновидений. Я уже коснулся кое-чего, но теперь пора послушать продолжение доказательств Вашего прекрасного Теодора.

Арист. Установив раздельность души и тела как основание главнейших догматов философии и даже бессмертия души, он обратил мое внимание на идеи, которые душа сознает, и утверждает, что эти идеи — реальности. Он идет дальше: по его мнению, эти идеи имеют вечное и необходимое существование и образуют архетип видимого мира, тогда как вещи, по наше-

му мнению вне нас находящиеся, по большей части воображаемы и всегда преходящи. Он даже приводил мне следующее доказательство. Предположим, что Бог уничтожил все сотворенное им, за исключением Вас и меня; предположим далее, что Бог представляет нашему духу те же самые идеи, которые представляются последнему в присутствии предметов; мы увидим те же красоты, что и теперь; значит, красоты, созерцаемые нами, не материального свойства, а умопостигаемые красоты.

Филарет. Я вполне согласен с тем, что материальные вещи не являются непосредственным объектом наших восприятий; но в доказательстве и способе объяснения, которые Вы приводите, я все-таки нахожу некоторое затруднение, и их следовало бы несколько лучше развить.

То условное предложение, которое составляет большую посылку доказательства Теодора, разве представляет из себя достоверный вывод? «Если в случае уничтожения внешних вещей мы видим все в умопостигаемом мире, то, значит, в нем же мы видим все и теперь». «Ве-

рен ли этот вывод?» — спрашиваю я. Разве не может наш теперешний, обычный способ восприятия отличаться от этого необычного способа? Меньшая посылка гласит: «Но в случае уничтожения мы видим все в мире умопостигаемом». Но и эта меньшая посылка для многих покажется сомнительной. Противник, признающий влияние тела на душу, возразит, что Бог в случае уничтожения тел восполнит их недостаток и произведет в наших душах то, что в них обычно производят тела, причем для этого не будет никакой надобности в вечных идеях или в умопостигаемом мире. И если бы все происходило в нас в обычных случаях так же, как в случае уничтожения тел, т. е. если допустить, что внутренние феномены в нас производим мы сами (как думаю я) или Бог (как думает Теодор), причем тело не имеет на нас никакого влияния, то какая же здесь надобность во внешних идеях? Разве не достаточно признать, что эти феномены просто-напросто новые преходящие модификации нашей души?

А р и с т . Я не помню, доказал ли мне Теодор вообще, что идеи, созерцаемые нами, суть

вечные реальности. Он доказывал мне это, в частности, по отношению к идее пространства, но это предрасполагает уже и в пользу идей других вещей, которые по большей части содержат в себе пространство. Он очень хорошо опроверг доводы, которые я ему противополагал. На мои возражения, что земля оказывает мне сопротивление и она есть нечто плотное, он отвечал, что это сопротивление может быть воображаемым, подобно тому как это бывает в живом сновидении, тогда как идеи нас не обманывают. Точно так же он весьма кстати обратил мое внимание на то, что если сопротивление есть признак реальности, то ведь сопротивление есть и в идеях, когда, например, мы желаем приписать им то, чего они не допускают. Словом, как я уже сказал, он доказал мне, что идея пространства необходима, вечна, неизменяема и тождественна для всех умов.

Филарет. Я уже согласился с Вами, что существуют вечные истины, но не всякий согласится с тем, что существуют вечные реальности, которые представляются нашей душе, когда она взирает на эти истины. Достаточно при-

знать, что в данном случае наши мысли имеют отношение к мыслям Бога; только в нем одном эти вечные истины реализованы.

А р и с т . Тем не менее вот доводы, которые приводил Теодор для подтверждения своего положения. С идеей пространства мы имеем идею бесконечного; но идея бесконечного бесконечна, а нечто бесконечное не может быть модификацией нашей души, которая бесконечна; значит, среди идей, созерцаемых нами, находятся такие, которые не являются модификациями нашей души.

Ф и л а р е т . Это, по-моему, очень важное доказательство, его сто́ит получше развить. Я согласен с тем, что в нас находится идея бесконечного по совершенству; для этого стоит только представить абсолютное, оставляя в стороне ограничения. И мы воспринимаем это абсолютное, так как мы ему причастны в той степени, как причастны совершенству. Однако есть основание сомневаться, имеем ли мы идею бесконечного целого (un tout infini) или идею бесконечного, составленного из частей (d'un infini composé de parties), ибо состав-

ное не может быть абсолютным. Могут сказать, что хотя мы прекрасно понимаем, например, что всякая прямая может быть продолжена или что всегда можно найти прямую, которая будет больше данной прямой, но что мы не имеем идеи о прямой бесконечной или такой, которая была бы больше всякой данной прямой.

Арист. Теодор думает, что наша идея протяжения бесконечна, но наша мысль о нем — модификация нашей души — не бесконечна.

Филарет. Но как доказать, что нам нужно еще что-то помимо наших мыслей и их объектов в нас? Что для образования конечной мысли нам необходима в качестве объекта бесконечная идея, существующая в Боге? И если есть надобность в идеях, отличных от мыслей, то не достаточно ли, чтобы эти идеи были пропорциональны мыслям? Ведь будут указывать на то, что у нас нет и средств осознать подобные идеи.

Арист. А вот средство, которое мне представил Теодор. Дух наш не видит бесконечного, если понимать это выражение в смысле полного и соразмерного постижения мыслью. Тем не

менее недостаточно только не видеть конца в бесконечном, ибо в этом случае дух человеческий мог бы надеяться найти его; напротив, он ясно понимает, что этого конца и нет. Подобно этому, геометры видят, что, продолжая деление сколько угодно, никогда нельзя найти такой части стороны квадрата, как ни будь она мала, которая могла бы быть какой-нибудь частью диагонали, или точно измерять ее. Точно так же геометры видят асимптоты гиперболы, которые, как они знают, не могут с нею встретиться, хотя и приближаются к ней бесконечно.

Ф и л а р е т. Этот способ познавать бесконечное верен и неоспорим; он доказывает также, что предметы не имеют границ. Но хотя мы можем заключить отсюда, что нет последнего целого конечного, из этого не следует еще, чтобы мы видели бесконечное целое. Нет бесконечной прямой, но всякая прямая всегда может быть продолжена, и ее всегда может превзойти другая большая прямая. Значит, частный пример пространства нисколько не доказывает, чтобы нам было необходимо присутствие каких-то пребывающих идей, отличных от пре-

ходящих модификаций нашей души; для этого достаточно, кажется, наших мыслей.

А р и с т . Я не самого себя вижу, когда вижу пространство, фигуры; значит, я вижу нечто вне меня находящееся.

Ф и л а р е т . А почему бы я не мог видеть их в самом себе? Правда, я вижу их возможность, даже тогда, когда не сознаю их действительного существования, и эти возможности, даже когда мы их не видим, существуют всегда как вечные истины возможных вещей, реальность которых должна иметь основание в чем-нибудь актуальном, т. е. в Боге. Но вопрос в том, имеем ли мы основание говорить, что видим их в Боге.

Впрочем, я во многом одобряю прекрасные мысли Теодора и думаю, что можно будет следующим образом оправдать его учение по настоящему вопросу, хотя оно и кажется парадоксальным тем людям, которые не могут возвыситься духом над чувственным. Я убежден, что для души единственный внешний непосредственный объект — это Бог, так как один он, находясь вне души, непосредственно действует на нее. И мысли наши и все, что нахо-

дится в нас, поскольку заключает в себе какое-нибудь совершенство, беспрерывно производится его постоянной деятельностью. Таким образом, поскольку мы принимаем наши конечные совершенства от его бесконечных совершенств, мы получаем от него непосредственное воздействие. Этим способом дух наш подвергается непосредственному воздействию находящихся в Боге вечных идей, когда наш дух имеет мысли, к ним относящиеся и им причастные. В этом смысле мы можем сказать, что наш дух видит все в Боге.

А р и с т. Надеюсь, что Ваши возражения и Ваши разъяснения нисколько не будут неприятны Теодору, напротив, его порадуют: ведь он любит обмениваться мыслями. Передав ему наш разговор, я дал ему случай развернуть перед нами еще больше свои мысли и знания. Я даже льщу себя надеждой оказать вам обоим услугу, познакомив вас друг с другом. Выиграю от этого больше всего я сам.

МОНАДОЛОГИЯ

1. *Монада, о* которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как *простая* субстанция, которая входит в состав сложных; простая, значит, не имеющая частей*.

2. И необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные; ибо сложная субстанция есть не что иное, как собрание, или *агрегат,* простых.

3. А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей.

4. Нечего также бояться и разложения монады, и никак нельзя вообразить себе способа, каким субстанция могла бы естественным путем погибнуть**.

---

* Теодицея, § 10.

** § 89.

5. По той же причине нельзя представить себе, как может простая субстанция получить начало естественным путем, ибо она не может образоваться путем сложения.

6. Итак, можно сказать, что монады могут произойти или погибнуть сразу (tout d'un coup), т. е. они могут получить начало только путем творения и погибнуть только через уничтожение, тогда как то, что сложно, начинается или кончается по частям.

7. Нет также средств объяснить, как может монада претерпеть изменение в своем внутреннем существе от какого-либо другого творения, так как в ней ничего нельзя переместить и нельзя представить в ней какое-либо внутреннее движение, которое могло бы быть вызываемо, направляемо, увеличиваемо или уменьшаемо внутри монады, как это возможно в сложных субстанциях, где существуют изменения в отношениях между частями. Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти. Акциденции не могут отделяться или двигаться вне субстанции, как это некогда у схоластиков получалось

с чувственными видами. Итак, ни субстанция, ни акциденция не может извне проникнуть в монаду.

8. Однако монады необходимо должны обладать какими-нибудь свойствами, иначе они не были бы существами. И если бы простые субстанции нисколько не различались друг от друга по своим свойствам, то не было бы средств заметить какое бы то ни было изменение в вещах, потому что все, что заключается в сложном, может исходить лишь из его простых составных частей, а монады, не имея свойств, были бы неразличимы одна от другой, тем более что по количеству они ничем не различаются; и, следовательно, если предположить, что все наполнено, то каждое место постоянно получало бы в движении только эквивалент того, что оно до того имело, и одно состояние вещей было бы *неотличимо* от другого.

9. Точно так же каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых

нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении.

10. Я принимаю также за бесспорную истину, что всякое сотворенное бытие, а следовательно, и сотворенная монада, подвержено изменению и даже что это изменение в каждой монаде беспрерывно.

11. Из сейчас сказанного следует, что естественные изменения монад исходят из *внутреннего принципа,* так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады*.

12. Но кроме начала изменения необходимо должно существовать *многоразличие* того, что *изменяется,* которое производит, так сказать, видовую определенность и разнообразие простых субстанций.

13. Это многоразличие должно обнимать многое в едином или простом. Ибо так как естественное изменение совершается постепенно, то кое-что при этом изменяется, а кое-что остается в прежнем положении; и, следовательно, в простой субстанции необходимо

* Теодицея. § 396, 400.

должна существовать множественность состояний и отношений, хотя частей она не имеет.

14. Преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество в едином или в простой субстанции, есть не что иное, как то, что называется *восприятием* (перцепцией), которое нужно отличать от *апперцепции,* или *сознания,* как это будет выяснено в следующем изложении. И здесь картезианцы сделали большую ошибку, считая за ничто несознаваемые восприятия. Это же заставило их думать, будто одни лишь духи бывают монадами и что нет вовсе душ животных или других энтелехий; поэтому же они, разделив ходячие мнения, смешали продолжительный обморок со смертью в строгом смысле. А это заставило их впасть в схоластический предрассудок, будто душа может совершенно отделиться от тела, и даже укрепило направленные в другую сторону умы во мнении о смертности душ.

15. Деятельность внутреннего принципа, которая производит изменение или переходит от одного восприятия к другому, может быть названа *стремлением.* Правда, стремление не

всегда может вполне достигнуть цельного восприятия, к которому оно стремится, но в известной мере оно всегда добивается этого и приходит к новым восприятиям.

16. Мы в самих себе можем наблюдать множество в простой субстанции, если обратим внимание на то обстоятельство, что наималейшая сознаваемая мысль обнимает разнообразие в ее предмете. Таким образом, все, кто признает душу за простую субстанцию, должны признавать и эту множественность в монаде; и г-ну Бейлю вовсе не следовало бы находить здесь затруднения, как он делает это в своем «Словаре», в статье «Рорарий».

17. Вообще надобно признаться, что и все, что от него зависит, *необъяснимо причинами механическими,* т. е. с помощью фигур и движений. Если мы вообразим себе машину, устройство которой производит мысль, чувство и восприятия, то можно будет представить ее себе в увеличенном виде с сохранением тех же отношений, так что можно будет входить в нее, как в мельницу. Предположив это, мы при осмотре ее не найдем ничего

внутри ее, кроме частей, толкающих одна другую, и никогда не найдем ничего такого, чем бы можно было объяснить восприятие. Итак, именно в простой субстанции, а не в сложной и не в машине нужно искать восприятия. Ничего иного и нельзя найти в простой субстанции, кроме этого, т. е. кроме восприятий и их изменений. И только в них одних могут состоять все внутренние действия простых субстанций*.

18. Всем простым субстанциям, или сотворенным монадам, можно бы дать название энтелехий, ибо они имеют в себе известное совершенство (ἔχουσι το ἐντελές) и в них есть самодовление (αυτάρκεια), которое делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами**.

19. Если бы хотели назвать душой все, что имеет *восприятия* и *стремления* в том общем смысле, как я только что пояснил, то можно бы все простые субстанции, или сотворенные монады, назвать душами; но так как чувство есть

---

* Теод., предисл., § 37.

** § 87.

нечто большее, нежели простое восприятие, то я согласен, что для простых субстанций, имеющих только последнее, достаточно общего названия монад и энтелехий, а что душами можно называть только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью.

20. Ибо мы в самих себе можем наблюдать такое состояние, в котором мы ни о чем не помним и не имеем ни одного ясного восприятия, как, например, когда мы падаем в обморок или когда мы отягчены глубоким сном без всяких сновидений. В этом состоянии душа не отличается заметным образом от простой монады; но так как это состояние непродолжительно и душа освобождается от него, то она есть нечто большее, чем простая монада*.

21. И отсюда вовсе не следует, чтобы простая субстанция тогда вовсе не имела восприятий. Этого даже и не может быть, именно по вышеприведенным основаниям: монада ведь не может погибнуть, она не может также и су-

* Там же, § 64.

ществовать без всякого состояния, которое есть не что иное, как ее восприятие. Но когда у нас бывает большое количество малых восприятий, в которых нет ничего раздельного, тогда мы лишаемся чувств; например, когда мы несколько раз подряд будем поворачиваться в одном и том же направлении, то у нас появится головокружение, от которого мы можем упасть в обморок и которое ничего не дозволяет нам ясно различать. И смерть может на некоторое время приводить животных в такое же состояние.

22. И так как всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее ее чревато будущим*.

23. И так как, однако, придя в себя из бессознательного состояния, мы *сознаем* наши восприятия, то последние необходимо должны были существовать и непосредственно перед тем, хотя бы мы и вовсе не сознавали их, ибо восприятие может естественным путем произойти только от другого восприятия, как

* Теод., § 360.

и движение естественным путем может произойти только из движения*.

24. Отсюда видно, что если бы в наших представлениях не было ничего ясного и, так сказать, выдающегося и ничего более высокого разряда, то мы постоянно находились бы в бессознательном состоянии. И таково положение совершенно простых монад.

25. Мы видим также, что природа дала животным выдающиеся восприятия путем той заботливости, какую приложила она, снабдив их органами, которые собирают несколько световых лучей или несколько волн воздуха, чтобы их соединением придать им больше силы. Есть нечто сходное и в чувствах обоняния, вкуса и осязания и, быть может, еще в массе других чувств, которые нам неизвестны. И я объясню сейчас, каким образом то, что происходит в душе, представляет то, что совершается в органах.

26. Память дает душам род *связи по последовательности,* которая походит на разум (raison), но которую нужно отличать от него.

* § 401—403.

Именно, как мы видим, животные при восприятии чего-нибудь их поражающего, от чего они имели до этого подобное же восприятие, благодаря памяти ожидают того, что было соединено в этом предшествовавшем восприятии, и в них возбуждаются чувства, подобные тем, какие они тогда имели. Например, когда собакам показывают палку, они припоминают боль, которую она им причиняла, и воют или убегают*.

27. И сильное представление (imagination), поражающее и волнующее их, происходит или от величины, или от множества предшествовавших восприятий. Ибо сильное впечатление часто сразу производит действие долгой *привычки* или множества повторенных умеренных восприятий.

28. Люди, поскольку последовательность их восприятий определяется только памятью, действуют как неразумные животные, уподобляясь врачам-эмпирикам, обладающим только практическими сведениями, без теоретических; и в трех четвертях наших поступков мы бываем

* § 65.

только эмпириками; например, мы поступаем чисто эмпирически, когда ожидаем, что завтра наступит день, потому что до сих пор так происходило всегда. И только астроном судит в этом случае при помощи разума.

29. Но познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание *разумом* и науками, возвышая нас до познания нас самих в Боге. И вот это называется в нас разумной душой или *духом.*

30. Равным образом через познание необходимых истин и через их отвлечения мы возвышаемся до *рефлексивных актов,* которые дают нам мысль о том, что называется «я», и усматриваем в себе существование того или другого; а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге, постигая, что то, что в нас ограничено, в нем беспредельно. И эти-то рефлексивные акты доставляют нам главные предметы для наших рассуждений*.

---

* Предисл., с. 27.

31. Наши рассуждения основываются на *двух великих принципах: принципе противоречия,* в силу которого мы считаем *ложным* то, что скрывает в себе противоречие, и *истинным* то, что противоположно, или противоречит ложному*.

32. И на *принципе достаточного основания,* в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны**.

33. Есть также два рода истин: *истины разума* и *истины факта.* Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно. Основание для необходимой истины можно найти путем анализа, разлагая ее на идеи и истины более простые, пока не дойдем до первичных***.

---

* § 44, 169.

** § 44, 196.

*** § 170, 174, 189, 280, 282, 367.

34. Точно так же и у математиков умозрительные теоремы и практические правила сведены путем анализа к *определениям, аксиомам* и *постулатам.*

35. И наконец, есть *простые идеи,* определения которых дать невозможно; есть такие аксиомы и постулаты, или, одним словом, *первоначальные принципы,* которые не могут быть доказаны, да и нисколько в этом не нуждаются. Это тождественные положения, противоположные которым заключает в себе явное противоречие.

36. Но *достаточное основание* должно быть также и в *истинах случайных,* или в *истинах факта,* т. е. в ряде вещей, рассеянных в мире творений, где разложение на частные основания могло бы идти до беспредельного многоразличия и подробностей по причине безмерного разнообразия вещей в природе и разделенности тел до бесконечности. Бесконечное множество фигур и движений настоящих и прошедших входит в действующую причину настоящего процесса моего писания, и бесконечное множество слабых склонностей и рас-

положение их в моей душе — настоящих и прошедших — входит в его причину конечную*.

37. И так как все это *многоразличие* скрывает в себе только другие случайности, предшествующие или еще более сложные и многоразличные, из которых каждая, чтобы найти основание для нее, требует такого же анализа, то мы не подвинемся в этом отношении дальше, а следовательно, достаточное, или последнее, основание должно стоять вне цепи, или ряда, этого многоразличия случайных вещей, как бы ни был ряд бесконечен.

38. Таким образом, последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многоразличие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом**.

39. А так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое притом всюду находится во взаимной связи, то *существует только один Бог, и этого Бога достаточно.*

---

* § 36—37, 44, 45, 49, 52, 121—122, 337, 340—344.

** § 7.

40. Отсюда можно заключить, что эта высшая субстанция, которая едина, всеобща и необходима, так как нет ничего вне ее, что было бы независимо от нее, и так как она есть простое следствие возможного бытия, должна быть непричастна пределам и содержать в себе столько реальности, сколько возможно.

41. Отсюда видно, что Бог абсолютно совершенен, так как *совершенство* есть не что иное, как величина положительной реальности, взятой в строгом смысле, без тех пределов, или границ, которые заключаются в вещах, ею обладающих. И там, где нет никаких границ, т. е. в Боге, совершенство абсолютно бесконечно*.

42. Отсюда вытекает также, что творения имеют свои совершенства от воздействия Бога, но что несовершенства свои они имеют от своей собственной природы, которая не способна быть без границ. Ибо именно этим они и отличаются от Бога**. Это *первоначальное несовершенство* творений заметно в *естественной инерции тел.*

* Теод., § 22. Предисл., с. 27.

** § 20, 27—31, 153, 167, 377 и сл.

43. Истинно также и то, что в Боге заключается источник не только существований, но также и сущностей, поскольку они реальны, или источник всего, что есть реального в возможности. И это потому, что разумение Бога есть область вечных истин, или идей, от которых эти истины зависят, и без него не было бы не только ничего существующего, но даже и ничего возможного*.

44. Если, однако, есть какая-нибудь реальность в сущностях, или возможностях, или, иначе, в вечных истинах, то эта реальность необходимо должна быть основана на чем-нибудь существующем и действительном и, следовательно, на существовании необходимого Существа, сущность которого заключает в себе существование или которому достаточно быть возможным, чтобы быть действительным**.

45. Таким образом, один только Бог, или необходимое существо, имеет то преимущество, что он необходимо существует, если только он

* § 20.

** Теод. § 184, 189, 335.

возможен. И как бы ничто не может препятствовать возможности того, что не заключает в себе никаких пределов, никакого отрицания и, следовательно, никакого противоречия, то одного только этого достаточно уже, чтобы познать существование Бога *априори*. Мы доказали это также реальностью вечных истин. Но мы только что доказали то же самое и *апостериори*, так как существуют случайные существа, которые могут иметь свое последнее, или достаточное, основание только в необходимом существе, имеющем в себе самом основание своего существования.

46. Однако отнюдь не следует воображать вместе с некоторыми, будто вечные истины, завися от Бога, произвольны и зависят от его воли, как, по-видимому, полагал Декарт и после него г-н Пуаре. Это справедливо только для случайных истин, начало которых состоит в соответствии (целесообразности) или в выборе наилучшего, тогда как необходимые истины зависят только от его разумения и составляют внутренний объект последнего*.

* 180, 184—185, 335, 351, 380.

47. Таким образом, один только Бог есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция. Все монады, сотворенные или производные, составляют Его создания и рождаются, так сказать, из беспрерывных, от момента до момента, излучений (fulgurations) Божества, ограниченных воспринимающей способностью твари, ибо для последней существенно быть ограниченною*.

48. В Боге заключается *могущество,* которое есть источник всего, потом *знание,* которое содержит в себе все разнообразие идей, и, наконец, *воля,* которая производит изменения или создания сообразно началу наилучшего. И это соответствует тому, что в сотворенных монадах составляет субъект, или основание, способность восприятия и способность стремления. Но в Боге эти атрибуты безусловно бесконечны или совершенны, а в монадах сотворенных, или в энтелехиях (perfectihabies), как перевел это слово Ермолай Варвар, —это лишь подражания в той мере, в какой монады имеют совершенства**.

---

* § 382—391, 395, 398.

** § 7, 149—150, 87.

49. Сотворенное называется *действующим,* поскольку оно имеет совершенства, и *страдающим,* поскольку оно имеет несовершенства. Таким образом, монаде приписывают *действие,* поскольку она имеет отчетливые восприятия, и *страдание,* поскольку она имеет смутные восприятия*.

50. Творение бывает более совершенным, чем другое, поскольку в нем находится то, что служит к объяснению априори того, что происходит в другом творении, и поэтому говорят, что оно действует на другое творение.

51. Но в простых субстанциях бывает только *идеальное* влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь через посредство Бога, поскольку в идеях Божьих одна монада с основанием требует, чтобы Бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами, принял в соображение и ее. Ибо, так как одна сотворенная монада и не может иметь физического влияния на внутреннее бытие другой, то лишь указанным способом одна

---

* § 32, 66, 386.

монада может находиться от другой в зависимости*.

52. И вот почему действия и страдания между творениями взаимны. Ибо Бог, сравнивая две простые субстанции, находит в каждой из них основания, побуждающие его приспособлять одну к другой; и, следовательно, то, что в известном отношении деятельно, с другой точки зрения — страдательно: оно *деятельно* постольку, поскольку то, что познается в нем отчетливо, служит к объяснению причин того, что происходит в другом, и оно же *страдательно,* поскольку причина того, что происходит в нем самом, находится в том, что отчетливо познается в другом**.

53. А так как в идеях Бога есть бесконечное множество возможных универсумов, из которых осуществиться может лишь один, то необходимо достаточное основание для выбора, которое определяет Бог скорее к одному, чем к другому***.

* § 9, 54, § 65—66, 201.

** § 66.

*** § 8, 10, 44, 173, 196 и сл., 225, 414—416.

54. Эта причина может лежать только в *соответственности* или в степенях совершенства, какое содержат в себе эти миры (Mundes), ибо каждый возможный мир имеет право требовать для себя существования по мере совершенства, которое он заключает в себе*.

55. В этом и заключается причина существования наилучшего: мудрость в Боге познает Его, благость избирает и могущество производит**.

56. А вследствие такой *связи,* или приспособленности (accommodement), всех сотворенных вещей к каждой из них и каждой ко всем прочим любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом Универсума***.

57. И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, та-

* § 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 и сл., 354. *В первой копии Лейбниц добавил*: «Итак, нет ничего полностью произвольного».

** § 8, 78, 84, 119, 204, 206, 208.

*** § 130, 360.

ким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным *точкам зрения* каждой монады*.

58. Таково средство достигнуть такого разнообразия, какое возможно, но с наибольшим порядком, какой лишь возможен, т. е. таково средство достигнуть такого совершенства, какое возможно**.

59. И только эта гипотеза (которую я осмелюсь назвать доказанной) возвышает, как подобает, величие Бога. Это признал и г-н Бейль, сделав в своем «Словаре» (статья «Рорарий») несколько возражений против моей гипотезы, в которых он склонен даже думать, будто я приписываю Богу слишком многое и более, чем возможно. Но он не мог представить ни одного основания, почему бы была невозможна эта всеобщая гармония, в силу которой всякая субстанция точно выражает все другие

* § 147.

** § 120, 124, 241 и сл., 214, 243, 275.

субстанции путем отношений, какие она имеет к ним.

60. Сверх того, в том, что я сказал, ясны *априорные* основания, почему вещи не могли бы быть иными. Ведь Бог, приводя в порядок все, обратил внимание на каждую часть и в особенности на каждую монаду. А представляющую природу монады ничто не может ограничить так, чтобы она представляла только одну часть вещей; правда, по отношению ко всему разнообразию и ко всем подробностям Универсума это представление бывает лишь смутным и отчетливым может быть только по отношению к небольшой части вещей, именно к таким, которые или наиболее близки к каждой монаде, или наиболее велики в сравнении с нею; в противном случае всякая монада была бы божеством. Не в предмете, а в способе познания предмета ограничены монады. Они все смутно относятся к бесконечному, ко всему, но они ограничены и различаются друг от друга степенями отчетливости в восприятиях.

61. И сложные субстанции в этом отношении соответствуют простым. Ибо так как все

наполнено (что делает всю материю связною) и в наполненном пространстве всякое движение производит некоторое действие на удаленные тела по мере их отдаления, так что каждое тело не только подвергается влиянию тех тел, которые с ним соприкасаются, и чувствует некоторым образом все то, что с последними происходит, но через посредство их испытывает влияние и тех тел, которые соприкасаются с первыми, касающимися его непосредственно, то отсюда следует, что подобное сообщение происходит на каком угодно расстоянии. И следовательно, всякое тело чувствует все, что совершается в Универсуме, так что тот, кто видит, мог бы в каждом теле прочесть, что совершается повсюду, и даже то, что совершилось или еще совершится, замечая в настоящем то, что удалено по времени и месту; все дышит взаимным согласием, как говорил Гиппократ.

Но душа может в себе самой читать лишь то, что в ней представлено отчетливо; она не может с одного раза раскрыть в себе все свои тайны, ибо они идут в бесконечность.

62. Таким образом, хотя каждая сотворенная монада представляет весь Универсум, но отчетливее представляет она то тело, которое собственно с ней связано и энтелехию которого она составляет; и, как это тело вследствие связности всей материи в наполненном пространстве выражает весь Универсум, так и душа представляет весь Универсум, представляя то тело, какое ей, в частности, принадлежит*.

63. Тело, принадлежащее монаде, которая есть его энтелехия, или душа, образует вместе с энтелехией то, что можно назвать *живым существом,* а вместе с душою — то, что называется *животным.* А это тело живого существа, или животного, бывает всегда органическим; ибо так как всякая монада по-своему есть зеркало Универсума, а универсум устроен в совершенном порядке, то необходимо должен быть также порядок и в представляющем, т. е. в восприятии души, и, следовательно, также и в теле, сообразно которому Универсум отражается в душе**.

* § 400.

** § 403.

64. Таким образом, всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные, ибо машина, сооруженная искусством человека, не есть машина в каждой своей части; например, зубец латунного колеса состоит из частей, или кусков, которые уже не представляют более для нас ничего искусственного и не имеют ничего, что выказывало бы в них машину, в отношении к употреблению, к какому колесо было предназначено. Но машины в природе, т. е. живые тела, и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами. В этом и заключается различие между природой и искусством, т. е. между искусством божественным и нашим.

65. И творец природы мог применить это божественное и бесконечно чудесное искусство, потому что каждая часть материи не только способна к бесконечной делимости, как полагали древние, но, кроме того, и действительно подразделена без конца, каждая часть на части, из которых каждая имеет свое собствен-

ное движение; иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть материи была в состоянии выражать весь Универсум*.

66. Отсюда мы видим, что в наималейшей части материи существует целый мир творений, живых существ, животных, энтелехий, душ.

67. Всякую часть материи можно представить наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд.

68. И хотя земля и воздух, находящиеся между растениями в саду, или вода — между рыбами в пруду не есть растение или рыба, но они все-таки опять заключают в себе рыб и растения, хотя в большинстве случаев последние бывают так малы, что неуловимы для наших восприятий.

69. Таким образом, во вселенной нет ничего невозделанного, или бесплодного: нет смерти, нет хаоса, нет беспорядочного смешения, разве только по видимости; почти то же кажется нам

* Предвар. рассужд. § 70. Теод., § 195.

в пруду на некотором расстоянии, с которого мы видим перепутанное движение рыб и, так сказать, кишение их, не различая при этом самих рыб*.

70. Отсюда видно, что у каждого живого тела есть господствующая энтелехия, которая в животном есть душа; но члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое имеет опять свою энтелехию, или господствующую душу.

71. Но нельзя вместе с некоторыми плохо понявшими мою мысль воображать, будто каждая душа имеет массу или часть материи, собственно ей присвоенную, и что она, следовательно, владеет другими низшими живыми существами, обреченными на вечную ей службу. Ведь все тела, подобно рекам, находятся в постоянном течении, и части беспрерывно входят в них и выходят оттуда.

72. Таким образом, душа меняет тело только понемногу и постепенно, так что она никогда не лишается сразу всех своих органов; и часто с животными случаются метаморфозы, но у них

* Предисл., с. 40, 44.

никогда не бывает метемпсихозы, или переселения душ. Не бывает ни душ, совершенно *отделенных* от тела, ни бестелесных *гениев.* Один только Бог всецело свободен от тела.

73. Поэтому никогда не бывает также ни полного рождения, ни совершенной смерти, в строгом смысле, состоящей в отдалении души. И то, что мы называем рождениями, представляет собой развития (developments) и увеличения, а то, что мы зовем смертями, есть свертывания (enveloppments) и уменьшения.

74. Философы были в большом затруднении насчет происхождения форм, энтелехий, или душ; но теперь, когда замечено путем точных исследований, произведенных над растениями, насекомыми и животными, что органические тела в природе никогда не происходят из хаоса или из гниения, но всегда из семян, в которых, без сомнения, имела место некоторая преформация, то отсюда было сделано заключение, что не только органическое тело существовало еще до зачатия, но и душа в этом теле, и, одним словом, само животное и что посредством зачатия

это животное было лишь побуждено к большому превращению, чтобы стать животным другого рода. Нечто подобное замечаем мы и там, где нет собственно рождения, например, когда черви становятся мухами, а гусеницы — бабочками*.

75. *Животные,* из коих некоторые посредством зачатия возвышаются до степени весьма больших животных, могут быть названы *семенными.* Но те из них, которые остаются в пределах своего рода, т. е. большинство, рождаются, размножаются и гибнут так же, как и большие животные, и только малое число избранных выходит на более обширную арену.

76. Но это было бы только половиной истины. Поэтому я вывел заключение, что если животное естественным образом никогда не начинается, то оно и не погибает естественным же образом, и что не только не будет полного рождения, но не будет также и полного уничтожения, или смерти в строгом смысле слова. И эти положения, добытые *апостериори* и извлечен-

* § 86, 89. Предисл., с. 40 и послед., 90, 187, 188, 403, 86, 397.

ные из опыта, совершенно согласуются с моими принципами, выведенными выше *априори**.

77. Итак, можно сказать, что не только неразрушима душа (зеркало неразрушимого Универсума), но и самое животное, хотя его машина часто гибнет по частям и покидает или принимает органические одеяния.

78. Эти положения дали мне средство объяснить естественным образом соединение, или, скорее, согласие, души с органическим телом. Душа следует своим собственным законам, тело — также своим, и они сообразуются в силу *гармонии, предустановленной* между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одного и того же Универсума**.

79. Души действуют согласно законам конечных причин, посредством стремлений, целей и средств. Тела действуют по законам причин действующих (производящих), или движений. И оба царства — причин действующих и причин конечных — гармонируют между собой.

---

* § 90.

** Предисл., с. 30, § 340, 352, 353, 358.

80. Декарт признавал, что души не могут давать телам силу, потому что в материи количество силы всегда одно и то же. Однако он думал, что душа может изменять направление тел. Но произошло это оттого, что в его время не знали закона природы, по которому в материи существует, сверх того, сохранение одного и того же направления в целом. Если бы Декарт заметил этот закон, он пришел бы к моей системе предустановленной гармонии*.

81. По этой системе тела действуют так, как будто бы (предлагая невозможное) вовсе не было душ, а души действуют так, как будто бы не было никаких тел; вместе с тем оба действуют так, как будто бы одно влияет на другое.

82. Что же касается *духов,* или разумных душ, то хотя я нахожу, что в сущности, как мы уже сказали, со всеми живыми существами и животными происходит одно и то же (именно что животное и душа получают начало только вместе с миром и не кончаются наравне с миром), но все-таки в разумных душах есть та особен-

* Предисл., с. 44. Теод. § 22, 59, 60, 61, 63, 66, 345, 346 и сл. § 354.

ность, что их маленькие семенные животные, пока они не представляют собой ничего, кроме этого, обладают только обычными, или ощущающими, душами; но, как только те, которые, так сказать, избраны, путем действительного зачатия достигают степени человеческой природы, их ощущающие души возвышаются до степени разума и до преимуществ духов*.

83. Среди прочих различий, какие существуют между обычными душами и духами, часть которых я уже указал, есть еще следующие: души вообще суть живые зеркала, или отображения универсума творений, а духи, кроме того, суть отображения самого Божества, или самого Творца природы, и способны познавать систему Вселенной и подражать Ему кое в чем своими творческими попытками, так как всякий дух в своей области — как бы малое божество**.

84. Вследствие этого духи способны вступать в некоторого рода общение с Богом, и Он стоит к ним в отношении не только изобретателя к своей машине (каков Бог по отношению

* § 91, 397.

** § 147.

к другим творениям), но и в отношении правителя к подданным и даже отца к детям.

85. Отсюда легко вывести заключение, что совокупность всех духов должна составлять Град Божий, т. е. самое совершенное, какое только возможно, государство под властью самого совершенного Монарха*.

86. Этот Град Божий, эта воистину Вселенская Монархия (Monarchie Universelle) есть мир нравственный в мире естественном и представляет Собой наиболее возвышенное и самое божественное из дел Божиих; в нем и состоит истинная слава Божия, ибо ее не было бы, если бы духи не познали величия Бога и благости Его и не поражались Им. Именно в отношении к этому государству и обнаруживается, собственно, Его благость, так как Его премудрость, Его всемогущество проявляется повсюду.

87. Как выше мы установили совершенную гармонию между двумя естественными царствами: царством причин действующих и царством причин конечных, так и здесь мы долж-

* § 146.

ны отметить еще другую гармонию между физическим царством природы и нравственным царством благодати, т. е. между Богом, рассматриваемым как устроитель машины Универсума, и Богом, рассматриваемым как Монарх божественного Государства Духов*.

88. В силу этой гармонии вещи ведутся к благодати природными путями, и наш земной шар, например, должен быть разрушаем и восстановляем естественными путями в те моменты, когда этого требует правление над духами для кары одних и награды других**.

89. Можно сказать еще, что Бог как зодчий полностью удовлетворяет Бога как законодателя и что, таким образом, грехи должны нести с собою все возмездие в силу порядка природы, в силу самого механического строя вещей, что точно так же добрые деяния будут обретать себе награды механическими по отношению к телам путями, хотя это не может и не должно происходить постоянно сейчас же.

---

* § 62, 74, 118, 248, 112, 130, 247.

** § 18 и сл. § 110, 244, 245, 340.

90. Наконец, под этим совершенным правлением не могут оставаться ни добрые дела без награды, ни злые без возмездия, и все должно выходить к благу добрых, т. е. тех, кто в этом великом государстве всем доволен, кто доверяет провидению, исполнив свой долг, и кто любит и, как подобает, подражает Творцу всякого блага, радуясь созерцанию его совершенств, согласно природе истинной чистой любви, в силу которой мы находим удовольствие в блаженстве того существа, которое мы любим. И это понуждает людей мудрых и добродетельных трудиться надо всем, что кажется согласным с божественной волей, предполагаемой или предшествующей, и все-таки быть довольными тем, что на самом деле посылает Бог своей тайной, последующей и решающей волей, — в признании, что если бы мы могли в достаточной мере понять порядок универсума, то мы нашли бы, что он превосходит все пожелания наимудрейших и что нельзя сделать его еще лучше, чем он есть, не только в общем и в целом, но и для нас самих в частности, если только мы в подо-

бающей степени привязаны к Творцу не только как к Зодчему и действующей причине нашего бытия, но также и как к нашему Владыке и конечной причине, который должен составлять всю цель нашей жизни и один может составить наше счастье*.

* § 134 коп., предисл., с. 27, 28. Теод., § 278.

СОДЕРЖАНИЕ

Литературно-художественное издание
Librarium

Лейбниц Готфрид Вильгельм

Монадология

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Ведущий редактор *Д. Рындин*
Выпускающий редактор *Е. Крылова*
В оформлении обложки использована картина
Г. Корнелиса «Обманка, открытый шкаф»
Художественное оформление: *Е. Саламашенко*
Компьютерная верстка: *А. Дятлов*
Корректор *М. Крыжановская*



Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 г. N 436-ФЗ

Подписано в печать 19.11.2019 г.
Формат 80×100/32. Гарнитура «Garamond Premier Pro».
Усл. п. л. 9,25

Адрес электронной почты: info@ripol.ru
Сайт в Интернете: www.ripol.ru

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»
109147, г. Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23

Отпечатано: Публичное акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
www.t8group.ru; info@t8print.ru
тел.: 8 (499) 332-38-30